ספר

פסקי הלכות המרדכי

על מסכת ראש השנה

עם הפירוש

ספר תורת מרדכי

הגהות חידושים וביאורים על פסקי המרדכי מסכת ראש השנה, הוא ביאור רחב לבאר היטב דעת המרדכי עצמו, עם כל דעות הראשונים שהביאם כסדר וגם פירש וביאר היטב הרבה סוגיות הש"ס בבלי וירושלמי תוספתא ומדרשים ושיטות הראשונים ואחרונים בפירושיהם ובפסקי הלכות לאוקמי שמעתתא אליבא דהלכתא כפי שינוי הגרסאות והסברות כמצוין בהמפתחות ע"פ יסודות חזקות ומקורים נאמנים, בעזרת אל הנאמן חי העולמים.

מאת הצעיר בעמו **מרדכי שאטץ** אב"ד עיר סוויסלאץ פלך הוראדנא.
בהגאון אאמ"ו מאיר יונה זצללה"ה זי"ע.

ווארשא

בדפוס ישראל ברוך ב"ר יוסף הכהן אלאפין.

שנת תרס"ב לפ"ק

ПИСКЕ ГИЛХОСЪ ГАМОРДХЕ

Объясненія раввина МОРДЕХА ШАТЦА Часть I

ВАРШАВА

Типографія И. О. Алапина, Налевки № 47.

1901

Дозволено Цензурою, Варшава 8 Января 1901 г.

הסכמת הגאונים

אתא לקדמנא בר אוריין ובר אבהן ה"ה הרב הה"ג המפורסם חו"ב כו' מוהר"ר מרדכי נ"י בן הרב הגאון הגדול הצדיק המפורסם מוהר"ר מאיר יונה זצ"ל האבד"ק סוויסלאץ עם ספרו תורת מרדכי ועיינתי בו מעט וראיתי בו דברים ישרים ונכונים הולך בדרך ישר לבאר דברי המרדכי בדרך ישרה לזאת גם ידי תכון עמו לאדפוסי אדרא ואשרי המסייעים לו להוציא מחשבתו אל הפועל א"ד מדבר למען כבוד התורה ולומדיה באתי עה"ח ביום ב' ז' אייר תרנ"ט פה סלאנים.

נאום יוסף שלופפער החופ"ק סלאנים.

כאשר עבר דרך פה הרב הגאון החו"ב כו' מוהר"ר מרדכי נ"י אבד"ק סוויסלאץ פלך הוראדנא והראה לי חיבורו לטהרה אשר חיבר על המרדכי ר"ה יומא, ועיינתי בו כמעט מרישא לסיפא, ומצאתיו מלא וגדוש בתורה, בירר וליבן כל הענינים ועשאן כסולת נקיה בבקיאות גדולה, ובסברות ישרות ונכונות ואם כי האריך הרחיב בו בסוגיות הש"ס ושיטות הפוסקים, יותר ממה שצריך לבאר דעת המרדכי בעצמו, אבל הענינים בעצמם ראוים לאומרם, והוא קבלם יחד והעיר והאיר להמעיינים וכל הני מילי ליתאמרו בבי מדרשא ויפוצו מעינותיו חוצה וישוטטו רבים בדבריו וימצאו בם נועם וטוב טעם ודעת, ואי"ה בצאתו לאור בל"נ אקבל ספר אחד במחיר אשר יושת עליו ונתתי ד"ק כיאות, ובאע"ח למען כבוד התורה ולומדיה, אור ליום ועש"ק כ"א תמוז תרנ"ט לפ"ק פה יאנאווא, פלך קאוונא.

נאום חיים בלא"א המנוח מוהר"ר אברהם סג"ל זללה"ה חופ"ק הנ"ל.

ב"ה בהתאכסני יחד עם הרב הגאון החריף ובקי בחדרי תורה נמ"ס יא"מ מוהר"ר מרדכי שי' הגאבד"ק סוויסלאץ בהגאון הגדול המובהק שר התורה מוהר"ר מאיר יונה זצללה"ה הגאב"ד הנ"ל, והראה לי חיבורו היקר בכתב יד לעיין בו והמה חדושים ובאורים על המרדכי ר"ה ויומא, אם כי לא הספיקני העת לעיין בו הרבה אך מעט, מצאתי בו דברים נכונים וטובים ומה מאד ראוי להיות בעזרו לתמכו ולסעדו למען יוכל להוציא לאור ספרו היקר בעז"ה וכל עוזריו ומסייעיו לחפצו הגרלה הלזה, יאושרו ויתברכו בכט"ס, כנפשם היקרות ונפש הצעיר בעה"ח יום ג' שבט תר"ס לפ"ק.

שלמה זלמן סנדר כהנא שפירא ממאלטש

ב"ה א' בשלח ז' שבט תר"ס קאוולא.

איקלע לאתרין אורח נכבד הרב הגאון וכו' מוהר"ר מרדכי נ"י בהרב הגאון וכו' מוהר"ר מאיר יונה זצ"ל אבד"ק סוויסלאץ יצ"ו. אתא והייתי מתניתי' בידיו חבורו אשר חבר על ספר מרדכי על ר"ה יומא, ובמעט אשר עיינתי בהם מצאתי דברים טובים וראוים לקבען בדפוס, ע"כ באתי לבקש מאחב"י אוהבי תורה ולומדיה לתת להמחבר הנ"ל דמי קדימה על ספרו ולקנות אותו במחיר אשר יושת עליו מהגאון המחבר, למען יוכל להוציא מחשבתו הטהורה אל הפועל, וזכות התורה ולומדיה הגן עלינו ועל כל ישראל ויעזרנו להגדיל התורה ולהאדירה, דברי מדבר בצדקה לכבוד התורה ולומדיה, ובאעה"ח ביום ראשון בשבת לסדר א"ב ישראל, ז' שבט שנת תר"ס לפ"ק פה ק"ק קאוולא.

משה זקהם בהגאון ר' מרדכי זצ"ל מפינסק אב"ד דק"ק קאוולא.

ב"ה

ניכר לי ח"י הרבנים הגאונים המפורסמים אשר באו בהסכמתם על החיבור שחיבר הרב הגאון מו"ה מרדכי שאטץ נ"י אבד"ק סוויסלאץ פלך הוראדנא ועיינתי בחיבוריו היקרים והמה דברים נכונים בטוב טעם ודעת, ובל"נ אקבל ספריו במחיר אשר יושת עליו הרב המחבר, המדבר לכבוד התורה ולומדי', מוצאי מנוחה י"ט אדר הראשון שנת הקיי"ם והעוש"ר לפ"ק אדעססא יע"א.

ישראל הײלפערין החופ"ק.

בשם ה'

כאשר עבר דרך פה הרב הגאון בעהמ"ח „תורת מרדכי" „ואהבת מרדכי" בשמו מו"ה מרדכי שאץ נ"י האבד"ק סוויסלאץ ממלא מקום אביו הגאון המובהק המנוח מו"ה מאיר יונה זצ"ל, ובמעט אשר עלתה לי לעבור בין צתרי אמרותיו הכ"י שלו, ומצאתי במו דברים נכונים וישרים וראוים לקובעם בדפוס, ומראוי והגון לתמכו ולחזקו כפי מעלת ערכו, וגם אנכי מוכן הנני בל"נ לקבל ספר אחד מהרב המחבר הנ"ל בצאתו לאור אי"ה, ובאתי על החתום אור ליום ה' כ"א מנחם אב תר"ס לפ"ק פינסק.

נאום צבי הירש הכהן וואלק חופ"ק הנ"ל.

כן גם אנכי הח"מ עיינתי קצת בהחיבורים אשר חיבר הרב הגאון המפורסם וכו' מו"ה מרדכי נ"י, וראיתי בהם דברים נכונים חריפים ושנונים, נגא מלא ספרא פלפולא חריפתא, וגאמנו דברי הרבנים והגאונים המפורסמים דמדינת ליטא, בעדותם על המחבר הרה"ג הנ"ל, ולזאת אבקש גם אני הח"מ מאת אחב"י ובפרט מגדיבי עירנו יחי' להיות בעוזרי הרה"ג לתמכו במשען כסף כראוי להוציא מחשבתו לפועל להביאו לדפוס, ולמלוה גדולה יחשב, גם אני אקבל חבורו אי"ה כשילא מבהד"פ במחיר אשר יושת עליו, באתי עה"ח יום ה' כ"ה שבט הת"ר סמ"ך, ברדיטשוב.

פינחס בא"א הרהמ"ו הרי"א זללה"ה מו"ץ דפה. הק' יוסף יוזפא בטוהר"ר יעקב ז"ל סג"ל אפרתי מורה הוראה. הק' דוד ברי"צ ז"ל.

דורשים בכבוד אכסניא

יתברכו בברכת עץ החיים למחזיקים בה אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד כל אוהבי ומוקירי ודחיל רבנן בעיר מושבי דורשי שלומי ובשלום הורי היקרים, כן יברך גבר ירא ד׳, ונשים נמי בזה זכיין, רעיתי הכבודה הישרה א״ח מנב״ת הרבנית מרת לאה תחי׳ לאורך ימים טובים, בת הרב מו״ה חיים שלמה זלמן ז״ל ביאליסטאצקי, ואמה החשובה המפורסמת מרת שאשא נ״ע וויינשיינקערין מביאליסטאק. יראו זרע ברוכי ד׳, ויזכו לבנים ובני בנים עוסקים בתורה ומצות לשמה באושר ועושר וכבוד סלה אמן:

הקדמת ספר תורת מרדכי

מרדכי מן התורה מנין דכתיב מר דרור ומתרגמינן מרא דכיא . פירש"י מנין לגדולת מרדכי. מר דרור. וקרי ליה ראש לבשמים לצדיקים לאנשי כנסת הגדולה ע"כ חולין (קלט ב) . הדרש זה תמיה דעיקרו מהתרגום ולא מהתורה מפורש. ועוד למאי נ"מ פריך מרדכי מן התורה מנין. יש לומר דכן דרך הש"ס למצא סמך ורמז בתורה על כל ענין וענין שאפשר הן בהלכה והן באגדה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמה בפירוש המשנה לסדר זרעים. בכמה דינים שהם קבלה בידינו מסיני מ"מ מצינו בש"ס טעם עפ"י סברא והסמכתא ורמז בתורה כגון פרי עץ הדר שהוא אתרג וכרומה וכמו שכתבתי בזה בספרי אהבת מרדכי תשובה לפפ"ד עיי"ש. וכן מצינו באגדה ביומא (לח ב') א"ל רבינא לההוא מרבנן דהוה מסדר אגדתא קמיה מנא הא מילתא דאמור רבנן זכר צדיק לברכה א"ל דהא כתיב זכר צדיק לברכה מדאורייתא מנא לן דכתיב וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה וכתיב ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום כו' עכ"ל. וכתבו שם התוס' ישנים ד"ה מדאורייתא מנא לן. דליכא מידי דלא רמוזה משה באורייתא כדאמרינן בתענית (ט א) עכ"ל. ברכות (ז ב) מנא לן דשמא גרם כו'. היינו כגון ראובן על שם ראו מה בין בני לבן חמי כו' רות אר"י שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות ע"כ. ביומא (פג ב) ר"מ הוה דייק בשמא כו'. א"ל מה שמך א"ל כידור אמר ש"מ אדם רשע הוא שנאמר כי דור תהפוכות המה כו' ע"כ. בסוטה (ט ב) תניא רבי אומר אלמלא נקרא שמה דלילה ראויה היתה שתקרא דלילה דלדלה את כחו כו' ע"כ. מכל זה נראה דשמא גרים ומועיל לעתיד הן לטוב והן לרע. וליכא מידי בכתובים דלא רמוזה בתורה. ע"ז שפיר קאמר בחולין שם מרדכי מן התורה מנין. היינו כי שמו גרם לטוב. וגם שמו הטוב וגדולתו רמוזה באורייתא מדכתיב מר דרור ומתרגמינן מרא דכיא. היינו דשם מרדכי בלשון הארמי הוא שם טוב. כמו שפירש התרגום. ורמוזה נמי בתורה שיהיה מרדכי ראש לאנשי כנסת הגדולה כדכתיב מר דרור שהוא ראש לבשמים כפירש"י שם. ובדיוק פירש"י שהיה ראש לצדיקים ולא ראש לסנהדרין כדאי' במגילה (טו א) ברוך בן נריה ושריה בן מעשיה ודניאל ומרדכי בלשן וחגי זכריה ומלאכי כולן נתנבאו בשנת שתים לדריוש ע"כ. הרי חשיב למרדכי בלשן קודם חגי זכריה ומלאכי שהם כנה"ג. ומרדכי הוא בלשן כדאי' במנחות (סה א) עיי"ש. אבל לא היה ראש לסנהדרין כדאיתא במגילה (טז ב) כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו ולא לכל אחיו מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין אמר רב יוסף גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות דמעיקרא חשיב לו למרדכי בתר ד' ולבסוף בתר חמשה מעיקרא כתיב אשר באו עם זרובבל ישוע נחמיה שריה ורעליה מרדכי בלשן ולבסוף כתיב הבאים עם זרובבל ישוע נחמיה ועזריה רעמי' נחמני מרדכי בלשן ע"כ. אולם במנחות (סד ב) משמע שהיה ראש לסנהדרין עיי"ש ברש"י ותוס' ודו"ק לפי הגמרא בחולין שם רמיזה במר דרור שהיה ראש לכה"ג והיה גדול ליהודים. ומנין נמי הא דכתיב כי נפל פחדו על כל שרי המדינות ורבים מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם היכא רמיזה בתורה. יש לומר לדעתי דכתיב אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד נמגו כל יושבי כנען. „רעד" גמטריא מרדכי עיי"ש בפירש"י ודו"ק. כל זה כתבתי לפי מה שראיתי בהקדמת המטה משה ז"ל ובפירוש ישועת יעקב על אליה רבא רפ"א אות א'. כתב הרב רבי אליעזר מגרמיזה בספר הרוקח כל אדם צריך לרשום שמו בספרו כמו תנא דבי אליהו מתחיל ויגרש בגימטריא „תנא דבי אליהו" ומדרש תדשא מתחיל תדשא הארץ דשא כו'. דשא בגימטריא „זה רבי פינחס בן יאיר". ומדרש רבות מתחיל ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום. ואהיה שעשועים גימטריא „רבי הושעיה רבה". ומדרש פרקי ר"א מתחיל מי ימלל גבורות ד' בגימטריא „אליעזר בן הורקנוס". וסדר עולם מתחיל מאדם בגימטריא „יוסי" עם הכולל. וכן הזוהר הקדוש מתחיל בריש אותיות „רשב"י". וירמיה התחיל אני הגבר בגימטריא „ירמיהו". ור' אלעזר בן יהודא קרא ספרו רקח בגימטריא „אלעזר" עכ"ל. גם אני הקטן התחלתי את ספרי מפורש בשמי „מרדכי" להיות זה שמי וזה זכרי בעזי"ה. איתא בנדרים (לב א) א"ר אבהו א"ר אלעזר מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים כפני שעשה אנגריא בת"ח שנאמר וירק את חניכיו ילידי ביתו. שמואל אמר מפני שהפריז על מדותיו של הקב"ה שאמר במה אדע כי אורישנה. ור' יוחנן אמר שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה שנאמר תן לי הנפש והרכוש קח לך ע"כ. כתב שם הרש"א בח"א ד"ה מפני מה נענש אברהם כו' כתב הרא"ש אעפ"י שעבירת העונש מפורשת על אומרו במה אדע מ"מ עבירה זו הענישתו להיות נופל בבמה אדע עכ"ל. ואין זה מוכרח דאמרינן במסכת מגילה ותענית ובב"ר במה אדע וגו' לא כקורא תגר אלא באיזה זכות כו' והכי סברי כל הני אמוראי דשמעתין דפליגי אדשמואל וק"ל עכ"ל. באמת קשה לי מאד לומר דשמואל פליג על ר' אלעזר ור' יוחנן כאן. ועל ר' אסי במגלה (לא ב) תענית (כז ב) ועל המדרש פ' לך. דכולם סברי דלא חטא אברהם אבינו כלל בזה שאמר במה אדע. אלא ביקש רחמים שלא יאבדו בניו בעונם כמו דור המבול ודור הפלגה. והשיבו הקב"ה בזמן הבית קיים יתכפרו בקרבנות. ובגולה יתכפרו באמירת פרשות הקרבנות כדכתיב ונשלמה פרים שפתינו. ועוד איך אפשר לומר על אברהם אבינו שחטא חטא גדול כזה לבקש סימן להבטחת הקב"ה. אחר שכתיב מפורש בתורה והאמין בד' ויחשבה לו לצדקה כמ"ש הרש"א בח"א תענית שם. ואף שיש לומר דאין מוקדם ומאוחר בתורה. והבטחת נתינת הארץ היה קודם הבטחת הזרע. וכמ"ש התוס' ברכות (ז ב) ד"ה לא היה אדם שקראו אדון כו'. שבת (יו"ד ב') ד"ה ושל סדום נ"ב שנה כו' עיי"ש. ובזה מתורץ נמי הא דכתיב בח"א רש"א בנדרים שם אמר המגיה מ"ו הגאון הגדול מוהר"ש ז"ל קאיידינובר הקשה דע"פ החשבון המובא בתוס' פ"ק דברכות בהכרח במה אדע קודם למלחמת המלכים דוק ותשכח א"כ איך עבירה זו הענישתו להיות נופל בבמה אדע דקדום וצ"ע עכ"ל. דיש לומר דמדרשות חלוקות הן דר' אלעזר ור' יוחנן בנדרים שם סברי דבמה אדע היה אחר מלחמת המלכים ויש סדר לפרשות אלו בתורה. ושמואל שם סבר דאין סדר ואין מוקדם ומאוחר בתורה דבמה אדע והבטחת הארץ היה קידם למלחמות המלכים והבטחת הזרע כמ"ש התוס' שם. אבל באמת קשה על שמואל איך הגדיל החטא מאד של א"א ע"ה במה אדע. ועוד בריש לך לך כתוב נמי הבטחת הארץ ולא שאל סימן כלל. ועוד קשה לי על לשון שמואל שם שאמר שהפריז על מדותיו של הקב"ה לפי פירש"י והר"ן שם מה שייך מדותיו של הקב"ה לשאלתו סימן. היה לו לומר מפורש שלא האמין לדבריו. לכך נראה לי לומר דבר חדש בזה דכו"ע מודים אף שמואל דחלילה לומר על א"א שהכיר את בוראו בן ג'

שנים

שנים כראיהא בנדרים (שם) שחטא באמונת הבטחת ה׳ לשאול לו ממנו אות וסימן לרבריו. אלא הכי פירושו „במה ארע כי אירשנה" דידוע הא דאמר ר"ל כי משמש בד׳ לשונות אי דלמא אלא דהא כדאי׳ (ר"ה ג׳ א׳) ובכמה דוכתי בש"ס. ועוד איתא בשבת (קמז ב) א"ר חלבו חמרא דפרוגייתא ומיא דדיומסת קיפחו עשרת השבטים. פירש"י חמרא דפורגייתא שם מדינה משובח. קפחו עשרת השבטים שהיו בעלי הנאה ועסוקים בבך ולא היו עסוקים בתורה ויצאו לתרבות רעה עכ"ל. א"כ לפי זה בשעה שאמר הקב"ה לא"א אני ה׳ וגו׳ לתה לך את הארץ הזאת לרשתה היינו כדי שהבנים יירשוה ממך בתורת ירושה שאין לה הפסק עד עולם. בודאי הראה לו את כל הטוב ושלוה לישראל בארץ ישראל כמו שהיה בימי שלמה ובימות המשיח לעתיד בבי"א. וירא א"א לבניו שבודאי יחטאו מרוב טובה כמו שכתוב וישמן ויבעט ויעזבו התורה והמצות כמו שהיה באמת. ע"ז שפיר אמר להקב"ה במה ארע כי אירשנה היינו במה ארע את התורה והמצוה דהא בודאי אירשנה וישבו בני ברוב כל טוב ומה יעשה הבן שלא יחטא ומה הועלת בירושת הארץ. כי מרוב שפע הגשמיות יאבדו בני את שפע הרוחניות ודאג לנו א"א כמו שאב דואג לטובת בניו לתכלית האמת ללמדו תורה ומצות למען יאריך ימים לעוה"ב שכולו ארוך. כמו שכתוב כרחם אב על בנים ולא כתיב כרחם אם על בנים. היינו נמי דרחמי האם רק על צרכי הגשמי בעוה"ז אבל רחמי האב אף על צרכי הרוחני לתכלית העוה"ב כידוע טבע העולם. על כל זה שפיר הראה לו הקב"ה ג"כ דור דור ודורשיו את הגלות מצרים והגלות בבל ומדי והגלות ארום כמ"ש במדרש ובתרגום ירושלמי ויב"ע בפ׳ לך על הפסוק והנה אימה חשכה גדולה נפלת עליו עיי"ש. והודיעו את כל הלחץ ודחק וצער העני של בניו שיקוים בם תחת אשר לא עבדת את ה׳ מרוב כל תעבד את ה׳ מחוסר כל כמו שאמרו הזהרו בעניים שמהם תצא תורה. וכך דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה „אז באופן ומדרגה כזה יקוים בך ג"כ „ובתורה אתה עמל" כמו שכתוב לולא תורהך שעשועי אז אבדתי בעניי. וכתיב נמי אדם כי ימות באהל אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה כמו שהאריך בזה המדרש תנחומא ריש פ׳ נח עיי"ש. אם אתה עושה כן אשריך בעוה"ז שעל ידי עמל התורה תנצל מעמל העוה"ז כמו שאמרו אל תקרי חרות אלא חירות. מי שמקבל עליו עול תורה פורקין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. ואשריך בעוה"ב כמו שאמר ר׳ נחוניא בן הקנה בתפלתו (פ"ד דברכות) אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר אני רץ לחיי העוה"ב והם רצים לבור שחת. לפי זה אתי שפיר הגמרא בנדרים (שם) א"ר אבהו א"ר אלעזר מפני מה נענש א"א ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים היינו ר"י שנים דוקא ולא פחות. ועוד לאיזה תועלת היה השעבוד של מצרים. בשלמא הגלות בבל ומדי היה כדי להשלים את התורה בכתב ע"י החרש והמסגר שירדו לבבל כדאיהא במדרש תנחומא (שם). ועזרא הסופר השלים התורה שבכתב בפסוקים ובנקודיו ובטעמיו כדאיתא במגלה (ג׳ א׳) ובנדרים (לז ב) ויקראו בספר תורת האלהים זה מקרא מפורש זה תרגום ושום שכל אלו הפסוקים ויבינו במקרא אלו פסוקי טעמים ואמרי לה אלו המסורת ע"כ „היינו שהשלימו הכנה"ג את כל התורה שבכתב" „תורה נביאים וכתובים" בנגינות ונקודות ופסוקים והמסורת הקרי והכתיב בחסר ויתיר כדי שיבינו כל ישראל לקרוא בספר שנים מקרא ואחד תרגום. לפי שהתורה כתובה בעירוב אותיות בלא שום הפסק כלל ובלא נקודות וטעמים. ובקבלה נתנה למשה מסיני בעל פה איך לקרות ואיך לכתוב בהפסק הפרשיות ובפיסוק הפסוקים ונקודות הנגינות הטעמים. ולא היה יכול לקרות בתורה כי אם החכם בתורה שבעל פה קבלה איש מפי איש. ולא ידעו אותה אלא כי אם הכהנים והלוים שהיו עוסקים בתורה תמיד כמו שנאמר יורו משפטיך ליעקב או שאר ת"ח גדולים מישראל וכל זר לא קרב אל הקודש שלא ידעו לקרוא בתורה בלא קבלה מרבו כדאיתא ב"ב (כא ב) במעשה דיואב דקרא זכר בקמץ תחת זכר בסגל בעמלק. בקבלה מרבו בטעות עיי"ש. לכך כשהיו ישראל בשלוה על אדמתם בימי הבית הראשון מרוב טובה עזבו תורת ה׳ ולא עסקו בה ונשכח מהם הקבלה בעל פה עד שהיה להם ספק אף במסורת החסר ויתיר וקרי וכתיב בספרי התורות שלהם שמא טעות הספר נפל בהם. והספרי תורה שכתבם משה רבינו שרפם המלך אחז. והספר המונח בארון נגנז עד שמצאוה חלקיה כה"ג בימי יאשיהו המלך יהודה וקראו המלך יאשיהו באזני כל העם כמו שכתוב במלכים (ב כב), ובזה מתורץ שפיר קושית הרד"ק ז"ל שם פסוק ח׳ על דרשות חז"ל שמנשה היה בתשובה ל"ג שנים. איך היה זה שעמד ל"ג שנים בתשובה רוב ימי מלכותו ולא דרש בספר תורה זה רחוק מאד עכ"ל. דיש לומר לפי שהספר תורה שבארון של משה נגנז ושאר הספרים של משה שרפם אחז ולא היה בידו כלל ספר תורה שכתבו משה אלא הספרי תורה שנכתבו אחר משה לכך נסתפק בם מנשה שמא משובשים הם בחסר ויתיר. שהמסורה שבקבלה בעל פה נשכח מהם לפי שלא עסקו בתורה כל ימי רשעו. לכך לא קרא מנשה בתורה עד שנמצא הספר תורה שכתבו משה בימי יאשיהו המלך קראו בספר הנמצא לפני העם כראוי עיי"ש ודו"ק. ובזה אתי נמי שפיר הא דאיתא בנדרים (כב ב) א"ר אדא ברבי חנינא אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד שערכה של ארץ ישראל היא. מאי טעמא כי ברוב חכמה רוב כעס ע"כ. פירש"י מפני שערכה של ארץ ישראל היא שכתוב בו ערך חלק של כל שבט ושבט ולא סגי בלאו הכי ולפי שבעטו וחטאו נוסף להם רוב חכמה שאר הספרים להטריחן יותר עכ"ל. היינו לפי שבסיני נתנה חמשה חומשי תורה בכתב ברמז צפונות וסתומות ופרשום בתורה שבעל פה כמ"ש המדרש תנחומא שם. וליכא מידי דלא רמיזי באורייתא כדלעיל. א"כ היה כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה ופרושיה ברור הכל כראוי בעל פה קבלה איש מפי איש מסורה לת"ח גדולים שבדור אבל שאר כל העם היו עוסקים במלאכתם ושומרים את התורה והמצוה כפי מה שהורם הת"ח כהלכה או מה ששמעו מהם בשבת ומועד. ולפי שחטאו ונשכח מהם כמה הלכות ופירושי התורה בעל פה כידוע וכדאיתא בתמורה (טו ב טז א) שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה אמרו ליהושע שאל אמר לא בשמים היא כו׳ אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר כו׳ בשעה שנפטר משה לג"ע א"ל שאל ממני כל ספיקות שיש לך א"ל רבי כלום הנחתיך שעה והלכתי למקום אחר לאכך כתבת בי ומשרתו יהושע לא ימיש מתוך האהל מיד תשש כחו של יהושע (ס"א משה) ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות ונולדו לו שבע מאות ספקות ע"כ. פירש"י ונשתכחו ממנו מיהושע בעון שגרם להחליש דעתו של משה שנצטער משה על יהושע בעצמו שהיה גדול במותו עכ"ל. היינו אף כי אין הרב מתקנא בתלמידו מ"מ נצטער משה על שנתגאה יהושע תלמידו כפירוש הרש"א בח"א שם עיי"ש היטב. ואח"כ שחטאו ישראל הרבה עד שנשתכח מהם הרבה מאד עד שחזרו הנביאים והחזירום וכתבו בנביאים וכתובים ברמז עד שבא עזרא וכנה"ג ויסדו את ספרי הנביאים וכתובים בכתב. ומצאו רמז לזה בתורה כדאיתא במגילה (ז׳ א׳) כתב זאת זכרון בספר. כתב זאת מה שכתוב כאן ובמשנה תורה זכרון מה שכתוב בנביאים בספר מה שכתוב במגילה ע"כ. והשלימו את התנ"ך בפסוקיו וטעמיו ונקודיו והמסורה של חסר ויתיר והקרי וכתיב כראוי כדי שיבינו כל העם לקרות במקרא והתקינו ג"כ לקרות בתורה בכל שבת ושבת וגם בנביא ברבים כדאיתא בב"ק (פא ב) ובמגילה (כג א). ומחויבים הכל לקרות שנים מקרא ואחד תרגום כדאיתא ברכות (ח ב) בודאי טירח הוא לכל ישראל לבטל מעשיהם מפני חיוב למוד המקרא בתנ"ך. וכן שחטאו ישראל בבית השני ונשתכח מהם כל התורה שבעל פה שנפל מחלוקת בקבלתם עד שנסתפקו בכל דבר כמו שאמרו בתמורה (שם) ובסוטה (מו א) משמת יוסף בן יועזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים בטלו האשכולות איש שהכל בו. וא"ר יהודה אמר רב כל האשכולות שעמדו להן לישראל

מימות

מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר היו למדין תורה כמשה רבינו מכאן ואילך לא היו למדין תורה כמשה רבינו עיי"ש. ומרוב חטאים והצרות נתמעטו הלבבות עד תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן והרבו מחלוקת בישראל ושם שמים עד שנחרב הבית בגלות אדום. עד שבא רבינו הקדוש וראה שהלבבות מתמעטים והולכים והצרות מתרגים ואין לך יום שאין צרתו מרובה מחברו. ועתידה תורה שתשתכח מישראל שלא ידעו הלכה ברורה כלל כדאיתא בשבת (קלח א). ודברי תורה שבע"פ אי אתה רשאי לומר בכתב דכתיב ע"פ הדברים האלה כדאיתא בגיטין (נז ב) תמורה (יד ב) ובמדרש תנחומא (שם) לכך דרש רבי הקרא עת לעשות לה' הפרו תורתך. הכי. הפרו תורתך משום עת לעשות לה' כדאיתא ברכות (סג א). ובתמורה (שם) אמרו מוטב תיעקר תורה ואל תשתכח תורה מישראל. וסדר רבי ששה סדרי משנה בכתב. וכן סדרו אח"כ התוספתא ומכילתא ות"כ וספרא וספרי ואח"כ סדרו הש"ס הבבלי והירושלמי וכן דור אחר דור עד היום הזה מרבים לכתוב ספרים עד אין קץ כי על התורה שבע"פ נאמר ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים (איוב יא) כדאיתא במדרש תנחומא (שם) וכל המחדש דבר לאמתו רמוז בתורה כדאיתא במדרש רבה פ' יתרו שכל מה שעתיד תלמיד חכם לחדש קבל חלקו מסיני שכתב ד"א וידבר כו' ולא כל הנביאים בלבד קבלו מסיני נבואתן אלא אף החכמים העומדים בכל דור ודור כל אחד ואחד קבל את שלו מסיני וכן הוא אומר את כל הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם ע"כ. וכן כמה וכמה הלכות שקבלו מסיני בע"פ שנשתכחו חזרו ע"י פלפולים של ת"ח ע"י חריפותם ובקיאותם כפי חלקם שהניחו להם מהשמים מקום להתגדר כדאיתא בתמורה (שם) תנא אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה א"ר אבהו אע"פ כן החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו כו' ע"כ וכדאיתא בחולין (ז א) אף אני מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו מכאן לת"ח שאמר דבר הלכה שאין מזיחין אותו כו' ע"כ. א"כ לפי כל זה אנו רואים התועלת של הגלות אדום הארוך והמר עד ביאת הגואל במהרה בימינו אמן. שעי"ז נשלם התורה בע"פ שחזרו מה שנשתכח ויסדום בכתב עד שנתפשט בכל העולם. ותחת שמלפנים היתה התורה בע"פ מסורה בקבלה בע"פ לגדולי הדור דוקא ואין לזר חלק בם. והיום היא פתוחה וגלויה לעיני כל ישראל שיודעים בה כל מי שעוסק בה ולומדה כ"א לפי ערכו כקטן כגדול כי גם התורה בע"פ מונחת בקרן זוית וכל הרוצה ליטול את השם יבא ויטול כמו התורה שבכתב. לכך פריך שפיר ר' אבוה בשם ר' אלעזר בנדרים (שם) מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים היינו מה תועלת היה לנו בזה הגלות. ומשני ר' אלעזר שם „מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים" היינו מדה כנגד מדה הוא שא"א ביטל את הת"ח מלימודם ונתן עליהם עול מלכות ודרך ארץ. כך נענש שבטלו מלימודם ונתנו עליהם עול מלכות ודרך ארץ במצרים. ואף שבט לוי שהיו שומרים התורה והמצות שקבלו מיעקב אבינו כל רד"ו שנים שהיו במצרים כדאיתא במ"ר (שמות פי"ט במדבר פט"ו) שהיו כולם צדיקים והיו עושים את התורה שנאמר כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו זו המילה ע"כ היינו שלמדו תורת השבע מצות ומצות מילה ושבת ועוד שאר מצות שהיו להם בקבלה מיעקב אביהם. ואף כי אברהם אבינו בזה שעשה אנגריא בת"ח בטלם מת"ת בשביל הצלת נפשות. מ"מ נענש ע"ז מטעם דאמר רב יוסף במגילה (שם) גרולה ת"ת יותר מהצלת נפשות ע"כ. אי נמי מדכתיב ויחלק עליהם לילה ויכם. שאין זמן מלחמה בלילה כדאיתא במגילה (ג א) ביהושע בן נון שאמר לו המלאך עתה באתי כו' ועכשיו ביטלתם ת"ת פירש"י ועכשיו שהוא לילה היה לכם לעסוק בתורה שהרי אינכם נלחמים בלילה ע"כ. א"ל על איזה מהן באת א"ל עתה באתי מיד וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק א"ר יוחנן מלמד שלן בעמקה של הלכה ע"כ. וכמ"ד בעירובין (סה א) לא איברי סיהרא אלא לגירסא ע"כ. ומה דאיתא בנדרים (שם) שמואל אמר מפני שהפריז על מדותיו של הקב"ה שאמר במה אדע כי אירשנה „היינו דסבר נמי שמואל כי אברהם אבינו האמין בהבטחת ה' כי בודאי ירשנה לבניו את הארץ וירא לנפשו כי בניו יעזבו תורת ה' מרוב טובה ושאל ע"ז במה אדע היינו באיזה עצה ידעו בני את ה' לשמור מצותיו ותורתו. בזה היה פורן אברהם אבינו על מדותיו של הקב"ה כי מדותיו של הקב"ה היא רחמים והוא האב הרחמן באמת בודאי יש לו עצה ותחבולה רפואה לבניו שלא תשתכח התורה והמצות מפיהם ומפי זרעם עד עולם. והיה א"א ע"ה אב הרחום בזה יותר רחמן כביכול מהקב"ה. לכך נענש שנשתעבדו בניו במצרים רד"ו שנים בשביל שעזבו את ה' מרוב טוב ולא שמרו מצותיו ולא מלו ועבדו ע"ז כדאי' במדרש רבה (שמות פ"א) רבנין פתחין פתחא להאי קרא (הושע ה) בה' בגדו כי בנים זרים ילדו עתה יאכלם חדש את חלקיהם. ללמדך כשמת יוסף הפרו ברית מילה אמרו נהיה כמצרים. מכאן אתה למד שמשה מלן ביציאתן ממצרים. וכיון שעשו כן הפך הקב"ה האהבה שהיו המצריים אוהבו אותן לשנאה שנאמר תהלים (קה) הפך לבם לשנוא עמו להתנכל בעבדיו לקיים מה שנאמר עתה יאכלם חדש את חלקיהם ע"כ היינו מרוב טובה שהיה לישראל במצרים כדכתיב וירבו ויעצמו במאד מאד היינו בממון כדכתיב בכל מאדך. בשביל זה ותמלא הארץ אותם היינו שנתערבו בגוים וילמדו ממעשיהם להיות כמצרים ולכך ביטלו מילה והתורה שקבלו מאבותיהם ועבדו ע"ז כדאי' במד"ר (במדבר פ"ג) שאע"פ שהיו ישראל עובדי ע"ז במצרים שבטו של לוי היו עובדין להקב"ה ומלין עצמן כו' ע"כ. לכך נשתעבדו מיד למצרים בעבודת פרך כדכתיב וירבו ויעצמו במאד מאד ואח"כ כתיב ויקם מלך חדש אשר לא ידע את יוסף זה אחר זה עיי"ש ודו"ק. ומה דאי' בנדרים (שם) ור' יוחנן אמר שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה שנאמר תן לי הנפש והרכוש קח לך. פירש הר"ן וא"א נתנם לו ואלו עכבן לעצמן היה מכניסן תחת כנפי שכינה ע"כ היינו מדה כנגד מדה נענש א"א שעבדו בניו ע"ז במצרים כדאי' במד"ר (שם) וכשנגאלו משם נתגיירו המצרים כדכתיב וגם ערב רב עלה אתם ותרגם יונתן בן עוזיאל ואוף נכראין סגיאין מנהון מאתן וארבעין רבוון סליקו עמהון היינו מדכתיב וחמשים עלו בני ישראל ממצרים שהיו בני ישראל חלק חמישי מערב רב דמספר בני ישראל היה ששים רבוא ומספר ערב רב היה מאתים וארבעין רבוא שהם ד' פעמים ששים רבוא ודו"ק. לפי כל זה שכתבתי לא פליגי אמוראים בנדרים (שם) אלא כאו"א מוסיף על דברי חברו כגון שמואל מוסיף על דברי ר' אלעזר. ור' יוחנן מוסיף עוד על שמואל וכולם דברי אלהים חיים הם. שאלמלא חטאו ישראל במצרים לא היו נשתעבדו במצרים בעבודת פרך. וגם אלמלא חטא א"א באנגריא של ת"ח או בגרים לא היה יורד יעקב אבינו למצרים עם כל בניו אף עם שבט לוי לפי שעסקו בתורה ושמרו מצות ה' אין להם דין עול מלכות ודרך ארץ. והיה שפיר יכול להתקיים בם הגזירה כי גר יהיה זרעך ארבע מאות שנים. אף אם לא היו רד"ו שנים במצרים כמו שעלו בחשבונם ג"כ השנים שעברו משנולד יצחק עד שירדו למצרים ודו"ק. ובזה נמי מתורץ שפיר קושיית הג' הר"ש מקאיידינאוו הנ"ל. אף כי הפרשה במה אדע היה קודם מלחמת המלכים כדעת התוס' ברכות (שם) מ"מ נענש א"א שנשתעבדו בניו במצרים רד"ו שנים בשביל החטא שעשה אנגריא בת"ח לכך נשתעבדו גם שבט לוי שם. ועוד נראה לי לפרש הא דאיתא בנדרים (שם) וירק את חניכיו ילידי ביתו רב אמר שהוריקן בתורה ושמואל אמר שהוריקן בזהב ע"כ. היינו דרב סבר כר' אלעזר שם דא"א נענש מפני שעשה אנגריא בת"ח. ושמואל אזיל לשיטתו שם דאמר מפני שהפריז על מדותיו של הקב"ה שבשביל הכסף וזהב שהרבית להם עד שאמרו די עזבו תורת ה'. וכן הא דמד"ר (פ' לך) שהביא התוס' חולין (מז ב) ד"ה אלא ירוקא כו' סוכה (לא ב) ד"ה הירוק כו' ר"ל אמר שהוריקן באבנים טובות ומרגליות כמה דאת אמר ואברותיה בירקרק חרוץ פי' שלא יהיו להוטין אחר הממון ויתעסקו בהצלת נפשות. רבי לוי אמר בפרשת שוטרים הוריקן כמה

דאת

דאת אמר מי האיש הירא ורך הלבב כלומר מעבירות שבידן ונתביישו במה שהוזקקו לחזור כו' עכ"ל. היינו דפליגי בזה ר"ל
סבר כר' יוחנן וכשמואל בנדרים (שם) ורבי לוי סבר כרב וכר' אלעזר (שם) שעשה א"א אנגריא בת"ח עיי"ש ודו"ק. ובזה
שכתבתי לעיל אתי נמי שפיר הא דאיתא בפסחים (נ א) ב"ב (יו"ד ב) כי הא דרב יוסף בריה דריב"ל חלש ואינגיד א"ל אבוה
מאי חזית א"ל עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה א"ל עולם ברור ראית ואנן היכי חזיתינן א"ל כי היכי
דחשבינן הכא חשבינן התם ושמעתי שהיו אומרים אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו ע"כ. פירש"י עליונים למטה איתם שהם
עליונים כאן מחמת עושרן ראיתי שם שהם למטה. ותחתונים למעלה ראיתי עניים שהם בינינו שפלים שם ראיתי חשובים ואנן
בעלי תורה היאך איתינן היאך יש חשיבותינו עכ"ל. קשה הלא בעונותינו הרבים הת"ח שפלים ובזוים הם בעוה"ז וכמו שישראל
בזוים ושפלים בעיני כל העמים כך הת"ח והירא שמים בזוים ושפלים בעיני הנכבדים ועשירים בכל עדת ישראל כידוע. ואיך
קאמר כי היכי דחשבינן הכא חשבינן התם. יש לומר באמת אף כי הת"ח נבזים ושפלים בעיני עשירים ותקיפים אבל חשובים
הם בעיני דלים ורשים ודכאי רוח יראי ה' שהם מקיימים בעצמם את ה' אלהיך תירא לרבות ת"ח והם מכבדים את הת"ח כפי
כחם ומקיימים כבד את ה' אלהיך מהונך אל תקרי מהונך אלא מגרונך לרבות ת"ח. ואוהבים את הת"ח בכל נפשם ומקיימים ואהבת
את ה' אלהיך לרבות ת"ח. ולכך אמרו הזהרו בבני העניים כי מהם תצא תורה היינו בזכות זה שהם אוהבים את הת"ח ומכבדים
אותם זוכים לשכר בנים ת"ח כדאמר רבא שבת (כג ב) מאן דרחים רבנן הוו ליה בנין רבנין ומאן דמוקיר רבנן הוו ליה חתנא
רבנן ע"כ. לכך שפיר קאמר שם עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה „היינו העשירים והחשובים שהם למעלה
כאן ושונאים ומבזים את הת"ח בעוה"ז הם למטה בעוה"ב והעניים ושפלים שהם מכבדים ואוהבים את הת"ח בעוה"ז הם למעלה
בעוה"ב. על זה שפיר קאמר שם נמי ואנן כי היכי דחשבינן הכא חשבינן התם. היינו שאנו הת"ח חשובים באמת בעיני כל
היראים ושלמים בין בעוה"ז ובין בעוה"ב. וזה ממש מה שאמרו כל שרוח חכמים נוח ממנו רוח המקום נוח ממנו כדאי באדר"נ
פ"ז עיי"ש ודו"ק. אולם מה דקאמר שם ושמעתי שהיו אומרים אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. קשה מה בידו דנקט דוקא.
ואף שיש לפרש כאן בידו היינו ברשותו כמו שכתוב ויקח כל ארצו מידו היינו מרשותו. מ"מ קשה למה נקט בידו דוקא ולא בלבו
או בראשו או בפיו. ועוד מאי אשמעינן הש"ס במעשה כזה שאומרים שם אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. הלא ידוע כי
הת"ח העוסקים בתורה לשמה יש להם שכר בעוה"ב כדכתיב כי היא חייך ואורך ימיך ליום שכולו ארוך בעוה"ב. לכך נראה לי
לפרש בידו דוקא נקט היינו הת"ח המחדש חדושי תורה לאמתו של תורה וכותב בידו על הספר והספר בידו. ובזה מדויק שפיר
נמי מה שאומרים שם ותלמודו היינו התלמוד של עצמו כמו שאמר רבא בע"ז (יט א) קדושין (לב ב) בתחלה נקראת על שמו של
הקב"ה ולבסוף נקראת על שמו שנאמר בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה ע"כ היינו חלקו מה שקבל מסיני ונתחדש
בעוה"ז ע"י נקראת על שמו תורתו. וכמ"ש במדרש רבה (יתרו פכ"ח). וכן הוא אומר (מלאכי א) משא דבר ה' אל ישראל ביד
מלאכי. בימי מלאכי לא נאמר אלא ביד מלאכי שכבר היתה הנבואה בידו מהר סיני ועד אותה שעה לא נתנה לו רשות להתנבאות
ע"כ, היינו שהנביאים כתבו בידם דבריהם כמו שכתבתי לעיל. וכדאי' ב"ב (טו א) אנשי כנסת הגדולה חגי זכריה ומלאכי זרובבל
ומרדכי וחבריהם כפירש"י שם כתבו יחזקאל ושנים עשר דניאל ומגילת אסתר עזרא כתב ספרו ויחס של דברי הימים עד לו ע"כ.
ולא תקשה על רש"י דחשיב שם למרדכי בסוף מהא דחשיב במגילה (טו א) למרדכי קודם חגי זכריה ומלאכי יש לומר כמו
שכתבתי לעיל דבתורה היו גדולים ממרדכי אבל מרדכי היה הראש בנביאות כדכתיב ומרדכי ידע כל אשר נעשה כדאי' במדרש
אסתר ובשם טוב כדכתיב וגדול שמו ליהודים וראש לצדיקים כדפירש"י בחולין (קלט ב) כמ"ש לעיל עיי"ש ודו"ק. הרי מפורש
מפירש"י ב"ב (שם) כי מלאכי כתב בידו את ספרו לכך שפיר כתוב בו ביד מלאכי כמ"ש המ"ר שם. ובזה אתי נמי שפיר מה
שאמר ר' חנינא בר פפא למלאך המות כתובות (עז ב) ורב אשי אמר למלאך המות מו"ק (כח א) שבקי תלתין יום עד דנהדר
תלמודאי דאמרי אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו ע"כ היינו נמי כדי שיכתבו בידם חדושי הלכות ואגדות שלהם לאמתו של
תורה ולברור תלמודם במהדורא בתרא, ובזה ניחא נמי למאי הביא הש"ס המעשות אלו מה שאומרים בשמים למאי נפקא מינה
מזה. יש לומר לדעתי לפי שע"פ ד"ת אסור לכתוב התורה שבע"פ רק רבינו הקדוש כתב ששה סדרי המשנה משום הדרש הפרו
תורתך בשביל עת לעשות לה'. מוטב שתיעקר התורה ולא תשתכח התורה כמ"ש לעיל. א"כ הוה כמו מצוה הבא בעבירה כדאמר
ר' יוחנן בנזיר (כג ב) גדולה עבירה לשמה ביעל אשת חבר הקיני. וכיון דהוה עבירה לשמה במקום מצוה לשמה א"כ דוקא
עפ"י הדחק מותר לכתוב חדושי הלכות דוקא ומלתא חדתי כדאיתא בתמורה (שם) ומנין שמותר לכתוב לכתחלה אף הדרש של
אגדה. ובפרט דאיתא בירושלמי שבת (פט"ז ה) אריב"ל הדא אגדתא הכותבה אין לו חלק כו' ר' חייא בר בא חמא חד ספר
דאגדה אמר אי מה כתיב טבאות תקטע ידה דכתבתה כו' ע"כ. ופירשו המפרשים שם משום שמפיר הברית דכתיב עפ"י הדברים
האלה כרתי אתך ברית היינו דוקא הלכות התירו לכתוב עפ"י הדחק שלא תשתכח התורה הוא הלכה דלא סגי בלאו הכי שיש
לחוש שיתיר האסור. אבל אסור לכתוב אגדה. לכך הביא הבבלי שם המעשות אלו מה שאומרים בשמים אשרי מי שבא לכאן
ותלמודו בידו היינו כדי להורות לנו בזה היתר לכתחלה לכתוב אף אגדה בזמן הזה כי מן השמים הסכימו שכאו"א יכתוב חידושיו
כפי כחו וערכו מה שקבל חלקו מסיני והניחו לו מקום להתגדר בו. ואפשר לומר שמה שאסרו בירושלמי שם לכתוב אגדה היינו
דוקא אם אינה דבר חדש שאף הלכה אם אינה דבר חדש אסור לכתוב ור' חייא בר בא בירושלמי שם אזיל לשיטתו בבבלי בתמורה
(שם) שאמר ר' חייא בר אבא משום ר' יוחנן כותבי הלכות כשורף התורה והלומד מהן אינו נוטל שכר, ומסיק שם הגמרא אמרי
חדתי שאני עיי"ש ודו"ק וזהו ממש כדאריב"ל באגדה כמ"ש בירושלמי שם ובמ"ס פט"ז ה"ב דמיירי בדברים שאינם חדתי. ורב יוסף
בריה דריב"ל ב"ב (שם) ופסחים (שם) ורחב"פ בכתובות (שם) ורב אשי במו"ק (שם) אמרי אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו כולו
מיירי בחדתי דוקא שמותר לכתוב כל דבר חידוש בין בהלכה ובין באגדה כדי שלא תשתכח. וכ"ז כתבתי לפי המפרשים את
הירושלמי שבת (שם) והמ"ס שם משום איסור דברים שבע"פ אסור לאומרן בכתב. אבל כבר כתבתי בפתח השער של ספרי
אהבת מרדכי כי הירושלמי שם והמ"ס שם מיירי באגדה של קבלה בנסתר דוקא שאסור לכתוב וללמוד לכל אדם משום טעות
ומכשול חלילה עיי"ש היטב ודו"ק. אבל באמת נראה לי לומר בזה לפי דריב"ל אמר בירושלמי שם ובמ"ס שם דאסור לכתוב אגדה
משום דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב לפי שאינה עיקר בתורה ולא חיישינן לשמא תשתכח כמו שפירשו המפרשים
שם. לכך הביא הש"ס בבלי שם המעשה דרב יוסף בריה דריב"ל דחליש בנגידא ושמע דאמרי אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו
שעי"ז הודיעו מהשמים לריב"ל דמותר ומצוה לכתחלה לכתוב כל תלמודו אף אגדה כדי שלא תשתכח. וגם אגדה הוא
עיקר גדול בתורה כמו הלכה לפי שלומדים מאגדה הרבה דברי מוסר ומדות ישרות וטובות ויראת שמים ודרך ארץ כידוע. ובזה
אתי שפיר הא דאיתא במ"ס (פט"ז ה"ב) אריב"ל הדא אגדתא כתוב בה הכותבה אין לו חלק לעוה"ב והדורשה מתברך והשומעה
אינו מקבל שכר והתני ר' חנינא בר פפא גירסת הגר"א ז"ל תני רחב"פ פנים בפנים דבר ה' פנים תרי בפנים תרי הא ארבע
אפין גירסת הגר"א מקרא משנה הלכות אגדות פנים של אימה למקרא פנים בינונית למשנה פנים שוחקות להש"ס פנים מסבירות
לאגדה

לאגדה ע"כ עיי"ש בהנחלת יעקב ז"ל מה שפירש ומסיק והתני ר' חיננא כו' קושיא היא דהא הקב"ה אמר למשה נמי פנים של אגדה וקשיא לריב"ל והניח בקושיא. אמנם אינו קושיא כ"כ דוראי מצוה לדרוש באגדתא רק שאינו רשאי לכותבה מרכתיב כי ע"פ הדברים האלה וא"כ לק"מ על ריב"ל עכ"ל. ולפי מה שכתבתי יש לומר שפיר דרחב"פ פליג באמת על ריב"ל. דריב"ל סבר דאסור לכתוב אגדה וללמדה לפי שאינה עיקר בתורה כלל ועיקר התורה הוא מקרא משנה וגמרא הלכות. ומוטב לעסוק בהלכה במקום אגדה במקום ירקא ליעול בשרא וכוורא. ורחב"פ סבר דגם אגדה הוא עיקר גדול בתורה כדתני פנים בפנים דבר ה'. ארבע אפין לתורה מקרא משנה וגמרא אגדה כדלעיל. ורחב"פ לשיטתו דריש ג"כ בכל הש"ס באגדה יותר מבהלכה כגון ברכות (ה א) נדה (לא א) ארתב"פ לא כמדת בשר ודם מדת הקב"ה כו' וכדומה הרבה. ולכך אמר ג"כ להמלאך המות בכתובות (שם) שבקי תלתין יומי כדי דנהדר תלמודאי משום דאמרו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו היינו כדי שיסדר המהדורא בתרא מכל חידושיו בתלמודו אף באגדה. והוא היה גדול הדור כמו ריב"ל עיי"ש היטב. ולכך כתוב במ"ס שם הפלוגתא דריב"ל ורחב"פ כדי להורות הלכה כרחב"פ דמותר לכתוב את אגדה כמו הלכה. וע"ז סמך רב אשי שסדר הש"ס כתב ג"כ אגדה משום דאזיל נמי לשיטתו דאמר נמי להמלאך המות במו"ק שם שבקי תלתין יומי כדי דנהדר תלמודאי דאמריתו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו היינו לסדר המהדורא בתרא מכל חדושיו אף באגדה ודו"ק. ומכל זה שכתבתי שפיר נתפשט ההיתר בכל ישראל לכתוב כאו"א את חדושיו בהלכה ובאגדה כפי כחו וערכו לאמתה של תורה ולהפיצם ברבים ולזכות את הרבים במה שהניחו לו מקום מהשמים להתגדר בו כפי חלקו שקבל מסיני וזכות הרבים תלויה בו כמו דאיתא בירושלמי ברכות (פ"ט ה"ה) תני רשב"י אומר אם ראית את הבריות שנתייאשו ידיהן מן התורה מאד עמוד והתחזק בה ואתה מקבל שכר כולם מ"ט הפרו תורתך עת לעשות לה' ע"כ. ונראה לי דאף שלא לשמה מותר לכתוב ספרים בזה"ז שהצרות תכופות והלבבות מתמעטות בעקבי דמשיחא ולהפיצם על פני תבל כדי שלא תשתכח התורה מישראל. ומתוך שלא לשמה בא לשמה כדאיתא בנזיר (כג ב) גדולה עבירה לשמה כמצוה שלא לשמה ע"כ. א"כ כשם שמותר ללמוד שלא לשמה כדאיתא פסחים (נ ב) ובכמה דוכתי. שמתוך שלא לשמה בא לשמה. מלבד לקנטר אסור כדמוכח מברכות (יז א) תענית (ז א) כמ"ש התוס' עיי"ש כך כשהתירו לכתוב התורה שבע"פ משום הפרו תורתך כדי לעשות עת לה' כדאיתא ברכות (סג א) ובתמורה (שם) כמ"ש לעיל מותר נמי שלא לשמה שמזה בא לשמה. ובזה נשלם התורה שבעל פה. ומי שזוכה לכתוב ספרים בנוי על יסודות נאמנים מתורת הזקנים הכתובים הש"ס ופוסקים בסברא ישרה מצוה גדולה היא לזכות הרבים בחדושיו כדי שילמדו מהם כל אדם מישראל כאו"א לפי ערכו איזה הלכה או פירוש במקרא ובמשנה בהלכה ובאגדה כדאיתא בירושלמי ברכות שם. אמר ר' אלעזר מה התינוק הזה צריך לינק בכל שעה שביום כך כל אדם שבישראל צריך ליגע בתורה בכל שעות שביום ע"כ ולפעמים יושב אדם מישראל במקום אין תורה מלבד הספר הזה ויהגה בו אז שפיר זכה ג"כ המחבר במה שאמרו חז"ל כתובות (נ א) הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד כתיב. זה הלומד תורה ומלמדה והכותב תורה נביאים וכתובים ומשאילם לאחרים כפירש"י עיי"ש ובזה"ז מצוה יותר בשאר ספרים מהתנ"ך כמ"ש לעיל. ואל יפול לב המחבר אולי שגה בדבריו ומי יאמר זכיתי לבי בלא טעות כי לא נתנה התורה למלאכי השרת ועוד דאי' בירושלמי ברכות (שם) רבי יונה בשם רבי יוסי בן גזירה כל פיטטיא בישין ופיטטיא דאורייתא טבין כל כרבייא בישין וכדבייא דאורייתא טבין ע"כ. היינו אף שטעה ושגה באיזה דבר בפטטיא דאורייתא ונמצא כזב ושקר מ"מ טבין מטעם דכתיב שגיאות מי יבין ועוד דאיתא בשבת (קכ א) גיטין (מג א) חגיגה (יד ב) והמכשלה הזאת תחת ידיך. שאין אדם עומד על דבר הלכה אא"כ נכשל בה. פירש"י עד שאומרן ב' וג' פעמים בשיבוש דהיינו טעמי תורה המסותרין ע"כ. כנלע"ד פירוש הירושלמי שם אף שלא פירשו כן המפרשים עיי"ש ודו"ק ואל ידאג המחבר למעוות שאינו יכול לתקן בטעותו אדרבה שגגתו מהשמים הוא שהניח בזה מקום לאחרים להתגדר בו כמו שמצינו בכל ספרי הראשונים ואחרונים כמה פעמים הלשון אשתמיטתיה. שרי ליה מרא. כשגגה יצא מלפני השליט וכדומה לזה שהשיגו זה על זה דור אחר דור כדרך מלחמתה של תורה זה בונה וזה סותר או זה סותר וזה בונה. כדאמר ר' אליעזר סוף ברכות כתיב ורב שלום בניך אל תקרי בניך אלא בוניך ע"כ. היינו בזה שניתן לישראל רשות לסתור ולבנות בתורה כפי דעת הת"ח כמו שכתוב לא תסור מכל אשר יורוך ויאמרו לך הזקנים כדאיתא שבת (כג א) עיי"ש ובר"ה (כד א ב) כמו הסותר ובונה בבנין הבית הגשמי. בשביל זה הם נקראים בנים להמקום ב"ה ולא עבדים. לפי שאין רשות לעבד לשנות דבר בבית ארונו כמו הבן בבית אביו ודו"ק. ועל דרך זה שכתבתי אפשר נמי כוונו חז"ל באמרם ע"ז (ד א) אלמלא חטאו אבותינו אנו כמי שלא באנו לעולם ודו"ק. הנה לפי כל זה שכתבתי מתורץ שפיר מה שמקשים העולם מה רבו המחברים ספרים חדשים לבקרים בדור היתום הזה הלא בעונותינו הרבים אין דורש ומבקש מהם דבר ה' ואף כי הספרים הקדושים מדורות הראשונים המה מסוגרים בשני חותמות עד שאין איש שם על לבו על מה ומי יסדם בעוה"ם המעשה כזה. באמת הדבר פשוט הוא מאד שעונותינו גרמו לזה מטעם כי רבים עוזבים דרכי ה' מרוב טובה יענשו בצרות תכופות חדשים לבקרים בצרות הגלות המר הזה. וכשם שהצרות מתרבים והלבבות מתמעטים כך במדה זו ירבו המחדשים לכתוב ספרים רבים לשמה ושלא לשמה כי זה גרים לזה. וצדיקים המחברים בזה יותר משאינם מחברים כדאיתא בנדרים (שם) אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד כמו כדלעיל ודו"ק. ולדוגמא הצגתי פה שלשה דברים שהניחו לי מהשמים להתגדר בם לאמתו ב"ה. איתא ביומא (כו א) אמר רבא לא משכחת צורבא מרבנן דמורי אלא דאתי משבט לוי או משבט יששכר כו' ואימא יהודה נמי דכתיב יהודה מחוקקי אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא קאמינא ע"כ. כתבו התוס' ישנים שם ד"ה דכתיב יהודה מחוקקי הכי נמי הוה מצי לאתויי מחוקק מבין רגליו א"נ הוה מצי למימר בנשיא וראש הגולה שבאי מדוד כדדרשינן בסנהדרין (ה א) ודוד נמי מלוי קאתי ע"כ. נ"ב צ"ל מיהודה וכן מוכח נמי מח"א הרש"א ז"ל שם שכתב בד"ה ואימא יהודה כו' והא דאמרינן פ' חלק דהלכה כדוד בכ"מ וה"ג בעירובין דוד דגלי מסכת כו' היינו איהו גופיה שהיה מלך אבל שאר אינשי משבט יהודה גם שהיו חכמים לא זכו להיות הלכה כמותם מה שאין כן בשבט לוי ויששכר שחכמים שבהם מורים הוראות אליבא דהלכתא עכ"ל. ולדעתי נראה עיקר דהגירסא אמתי בהתוס' ישנים שם ודוד נמי מלוי קאתי היינו כדאי' בסוטה (יא ב) ויעש להם בתים רב ושמואל חד אמר בתי כהונה ולויה וחד אמר בתי מלכות מ"ד בתי כהונה ולויה אהרן ומשה ומ"ד בתי מלכות דוד נמי ממרים קאתי כו'. ועיקר הוא כמ"ד בתי מלכות כדאיתא שם לעיל מינה ויאמר המלך למילדות העבריות וגו' רב ושמואל חד אמר אשה ובתה וחד אמר כלה וחמותה מ"ד אשה ובתה יוכבד ומרים ומ"ד כלה וחמותה יוכבד ואלישבע תניא: כמ"ד אשה ובתה כו' ע"כ. היינו מדתניא בברייתא כוותיה דמ"ד אשה ובתה זו יוכבד ומרים שהם היו המילדות א"כ בזה נמי עיקר הוא כמ"ד ויעש להם בתים בתי כהונה ולויה ובתי מלכות כפירש"י בחומש פ' שמות עיי"ש ודו"ק. ובזה אתי נמי שפיר המדרש רבה בראשית (צח) רות (פ"ב) עיקר סנהדרין היו מיהודה היינו מבית דוד דוקא. ודל"א כהמפרשים שדחקו בזה עיי"ש. אי' בטור חו"מ רס"י ח' ואמרו חכמים כל הממנה דיין שאינו הגון כאלו מקים מצבה ובמקום ת"ח כאלו ניטע אשרה ע"כ. כתב הב"י שם ז"ל הרמב"ם בפ"ג מה' סנהדרין עוד אמרו כל המעמיד לישראל דיין שאינו הגון כאלו הקים מצבה שנאמר ולא תקים לך מצבה אשר שנא ה' אלהיך ובמקום ת"ח כאלו נטע אשרה שנא' לא תטע לך אשרה כל

כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך. ובגמרא פ"ק דסנהדרין (ז ב) ובע"ז פ' ד' ישמעאל (נב א) הכי איתא אמר ר"ל כל המעמיד דיין על הצבור שאינו הגון כאלו נוטע אשרה בישראל שנאמר שופטים ושוטרים תתן לך וסמיך לו לא תטע לך אשרה כל עץ ואמר רב אשי ובמקום שיש ת"ח כאלו נטעה אצל המזבח שנאמר אצל מזבח ה' אלהיך. ויש לתמוה על הרמב"ם אמאי כתב כאלו הקים מצבה שנאמר ולא תקים לך מצבה והתלמודא לא מייתי אלא מלא תטע לך אשרה ומהר"י קולין בסי' קי"ז נתן טעם לדבר ואין דבריו נוהין לי עכ"ל. עיי"ש בדרישה שפירש היטב דברי המהרי"ק ז"ל ע"פ המדרש פ' שופטים מששה מעלית של הכסא שיכמה המלך שהכרוז יצא מהם לא תקח שוחד לא תטע לך אשרה לא תקים לך מצבה וכדומה שכולם הם אזהרה על הדיינים ע"כ. ולי נראה ליישב קושית הב"י ידברי הרמב"ם והטור שם אתי שפיר פשוט. דתנן בע"ז (נא ב) כו"ם של עכו"ם אסורה מיד ושל ישראל אין אסורה עד שתיעבד ע"כ. בגמרא שם מתניתין ר"ע היא דתניא כו' מכאן אמרו כו"ם של עכו"ם אינה אסורה עד שתיעבד ושל ישראל אסורה מיד דברי ר' ישמעאל רע"א חילוף הדברים כו"ם של עכו"ם אסורה מיד ושל ישראל עד שתיעבד אמר מר כו'. עיד שם (נב א) ור"ע אשכחן כו"ם של עכו"ם דאסורה מיד דישראל עד שתיעבד מנלן אמר רב יהודה אמר קרא ושם בסתר עד שיעשה לה דברים שבסתר ואידך היינו ר' ישמעאל ההוא מבעיא לו לכדרבי יצחק דא"ר יצחק מנין לכו"ם של ישראל שטעונה גניזה שנאמר ושם בסתר ואידך היינו ר"ע נפקא לו מדרב חסדא אמר רב דאמר רב חסדא אמר רב מנין לכו"ם של ישראל שטעונה גניזה שנאמר לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח מה מזבח טעון גניזה אף אשרה טעון גניזה ואידך היינו ר' ישמעאל ההוא מבעיא לו לכדר"ל דאמר ר"ל כל המעמיד דיין שאינו הגון כאלו נוטע אשרה בישראל שנא' שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך וסמיך לו לא תטע לך אשרה כל עץ אמר רב אשי ובמקום ת"ח כאלו נטעו אצל מזבח שנאמר אצל מזבח ע"כ. וקשה אמאי לא קאמר נמי כאן ואידך. היינו מנא לן הא דרשא דר"ל ורב אשי אליבא דר"ע. יש לומר דלר"ע ילפי לה שפיר כהתרגום יונתן בן עוזיאל בפ' שופטים מדכתיב לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך אשר תעשה לך תיב"ע היכמא דליתכון רשאין למנצוב אשרתא לסטר מדבחא דה' היכדין ליתיכון רשאין למזווגא בדינא גברא טפשא עם דיינא בחוכמא למילפא לכון ית דהעבדון לכון. היינו כדרב אשי שם. אי נמי כדתניא שבועות (ל ב) מנין לדיין שלא ישב תלמיד בור לפניו ת"ל מדבר שקר הרחק. וכן פסק הטומ"ח בחו"מ (סי' ט' סעיף וי"ו). עוד שם מנין לדיין שיודע בחברו שהוא גזלן כו' שלא יצטרף עמו ת"ל מדבר שקר תרחק ע"כ. וכן פסק הטומ"ח בחו"מ (סי' ז' סעיף יו"ד) כתיב שם ולא תקים לך מצבה אשר שנא ה' אלהיך תיב"ע והיכמא דליתבון רשאין למקמא קמא היכדון ליתכון רשאין למנאה לפרנסא גברא זודנא דרחקיה ה' אלהכון עכ"ל. א"כ לפי זה יש בזה מדרשות חלוקים. דדרשות ר"ל שם כל המעמיד דיין שאינו הגון יליף לה מלא תטע לך אשרה היא דוקא לר' ישמעאל דסבר כו"ם של ישראל אסור מיד. אבל ר"ע דסבר כו"ם של ישראל אינה אסורה עד שתיעבד ילפי לה להמעמיד דיין שאינו הגון מלא תקים לך מצבה. והרמב"ם פ"ז הי"ז מה' עבו"ם והטור והמחבר בש"ע יו"ד רס"י קל"ט פסקי הלכה כסתמא דמתניתין וכר"ע שם דע"ז של ישראל אינה אסורה עד שתיעבד. לכך שפיר כתבו הרמב"ם והטור בחו"מ שם דאסור להעמיד דיין שאינו הגון מדכתיב ולא תקים לך מצבה. ובמקום ת"ח מלא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך כתיב"ע וכר"ע ודלא כר' ישמעאל ור"ל ורב אשי שם ודו"ק. וכבר אמרתיו לפני אאמ"ו הגאון רשכבה"ג זצ"ל ולפני הגאון רשכבה"ג מוהר"ר יצחק אלחנן זצ"ל זכי"ע ומצא חן בעיניהם ב"ה.

איתא בכריתות (ט ב) מתניתין האשה שילדה ולדות הרבה והפילה בתוך שמנים נקבה חורה והפילה בתוך שמנים נקבה והמפלת תאומים ר' יהודה אומר מביאה על הראשון ואינה מביאה על השניה מביאה על השלישי ואינה מביאה על הרביעי. גמרא שם הפילה בתוך שמנים כו' כשתמצי לומר לדברי רבי יהודה ולד ראשון גורם ומולד ראשון מונה לדברי חכמים ולד שני גורם ומולד שני מונה כשתמצי לומר פשיטא הכי איתא מפלת תאומים איצטריך לו סד"א במפלת תאומים מודה רבי יהודה לרבנן קמ"ל ע"כ. פירש"י פשיטא דהכי איתא. דאי לאו הכי מאי טעמייהו מפלת תאומים איצטריך לו. משום מפלת תאומים איצטריך לו תנא לאשמעינן דבמפלת תאומים נמי פליג רבי יהודה דמהו דתימא בתאומים מודה דחדא לידה אריכתא היא היאיל ועיבורן כאחת ואית לו נמי מלאת לשני ושלישי לאו בר קרבן הוא עכ"ל. כתבו התוס' שם ד"ה המפלת תאומים איצטריך לו סד"א במפלת תאומים מודה רבי יהודה לרבנן וקשה דא"כ מפלת תאומים למאן קתני לה אי רבנן פשיטא ואי לר' יהודה הא מודה לרבנן עכ"ל. ונראה לי ליישב שפיר אף לפי הסד"א שם מטעם דהא תנן התם (ט א) חמשה מביאין קרבן אחד על עבירות הרבה כו' אלו מביאין קרבן אחד על עבירות הרבה הבא על שפחה ביאות הרבה ונזיר שנטמא טומאות הרבה ע"כ. עוד שם (ט ב) מתניתין המקנא לאשתו ע"י אנשים הרבה ומצורע שנתנגע נגעים הרבה כו' ע"כ. עוד (שם) מתניתין האשה שילדה ולדות הרבה והפילה כו' והמפלת תאומים ר' יהודה אומר כו' היינו לפי הסד"א דר' יהודה מודה לרבנן במפלת הוה שפיר הא דתנן והמפלת תאומים בוא"ו המחלק. והכי פירושה דרבי חשיב במתניתין שם חמשה דברים שמביאין עליהם חטאת הרבה וחשיב החמישית האשה שילדה ולדות הרבה ואח"כ מפרש איזה לידה היא החמישית. לרבנן מיירי בהפילה נקבה בתוך שמנים וחזרה והפילה בתוך שמנים. ולר' יהודה דפליג על רבנן בזה היה החמישית המפלת תאומים דר"י נמי מודה לרבנן דמביאה בזה חטאת אחת. ולפי המסקנא שם דר' יהודה פליג נמי במפלת תאומים על רבנן. הוה פירוש והמפלת במתניתין בוא"ו המוסיף. ואף דפשיטא הוא לרבנן איצטריך לר' יהודה דאף בזה פליג עיי"ש ודו"ק. וכבר אמרתיו לפני אאמ"ו הגאון רשכבה"ג זצ"ל ולפני אחי הרב הגאון המפורסם מוהר"ר אברהם אהרן חיים זצ"ל זכי"ע. ומצא חן בעיניהם ב"ה ומזה נשפט שפיר בק"ו מה ומי אני הקטן שבקטנים מהת"ח הניחו לי מקום מהשמים להתגדר בם לפי ערכי הדל ק"ו בן בנו של ק"ו כמה וכמה אלפים מקומות שהניחו לשרי ולגדולי התורה עוד לחדש ולברור בעומקה של הלכה כי אין לך מקצוע בתורה במקרא במשנה בגמרא ובאגדה בש"ס ופוסקים ראשונים ואחרונים שנאמר עליו די ואין בו להדש עוד כמה וכמה חידושים לאמתו כידוע לכל העוסקים בו. וכמו שאמרו חז"ל אם עמלת בתורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת. ולא עליך המלאכה לגמור. ורבים טועים בזה מדכתיב בקהלת (יב) ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ ולהג הרבה יגיעת בשר. הרי מפורש כי יש למעט בחבורים לדעתם. באמת לא כן דרך חז"ל כדאיתא בעירובין (כא ב) דרש רבא מאי דכתיב ויותר וגו' בני הזהר בדברי סופרים יותר מבדברי תורה שדברי תורה יש בהן עשה ול"ת ודברי סופרים כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה שמא תאמר אם יש בהן ממש מפני מה לא נכתבו עשות ספרים הרבה אין קץ ולהג הרבה יגיעת בשר א"ר פפא בריה דרב אחא בר אדא משמיה דרב אחא בר עולא מלמד שכל המלעיג על דברי חכמים נידון בצואה רותחת מתקיף לה רבא מי כתיב לעג להג כתיב אלא כל ההוגה בהן טועם טעם בשר ע"כ פירש"י שם ד"ה ויותר מהמה לעיל מינה כתיב דברי חכמים כדרבונות אלו דברי תורה שנמסרו למשה על פה שנחלקו בהן חכמי ישראל לאחר שנתמעט הלב ושכחו כדכתיב בסיפא דקרא נתנו מרועה אחד זה משה וכתיב בתריה ויותר מהמה בני הזהר ממה שניתן בסיני בכתב שהוא עיקר בני הזהר באלו שבעל פה שגם הם עיקר אלא לכך לא נכתבו שאין קץ לעשות ספרים הרבה בכל אלה עכ"ל. היינו כמו שדרש במדרש תנחומא פ' נח (אות ד) ארוכה מארץ מדה רחבה מן ים זו תורה שבעל פה כמו שכהבתי

שכתבתי לעיל. וכתבו התוס׳ בעירובין (שם) ד״ה מפני מה לא נכתבו. וגם בהלכה למשה מסיני לא נתנו כדי שלא ישתכחו עכ״ל היינו אף בהלכות ברורות שנתנו למשה מסיני לא נתנו ליכתב כדי שלא ישתכחו. כמו שבאמת נשתכחו כדאיתא בתמורה (שם) מטעם כי רבים הם בלא קץ ולא רצה הקב״ה להטריח את ישראל בספרים רבים אלא בחמשה חומשי תורה שבכתב ובספר יהושע בלבד כדאיתא בנדרים (שם) אלמלא חטאו ישראל כו׳. אלא שהחטא גרם לזה שנתמעטו הלבבות בשביל הצרות שנענשו על עונותם ונתרבו הספרים בכתב כדי להטריח ישראל בהם כפירש״י בנדרים (שם) כמ״ש לעיל. ועיין בתשובת חות יאיר ז״ל סי׳ קצ״ב שהאריך הרבה בפירוש התוס׳ עירובין שם. והבין דבריהם בדרך אחר וכתב ושם קאי על כל דברי סופרים הן מה שלמדו ודרשו מקראי הן זולתם הן בדברים השנוים במחלוקת הן זולהם לכן צ״ע מ״ש התוס׳ גם בהל״מ לא נתנו שהרי כל התורה נתנה בהל״מ ובאמת בירור ההלכות נשתכחו ומהם נולדו המחלוקת רק הנשארים בלי מחלוקת הם באמת הל״מ רק דחז״ל לא קראו כך בשם רק אותן שאין להם רמז בקראי לדעת הרמב״ם. גם מ״ש בגמרא על זה ת״ל עשות ספרים אין קץ ע׳ פירש״י דמשמע שר״ל שא״א לכתוב כולם וזה תימא היד ה׳ תקצור מלכתוב ספר דמות המיימוני שנכללו בו כל מצות ה׳ ופרטיהם ואף כי לא יפרטו כל ההולדות ומאורעות מ״מ יש לדמות מילתא למילתא וכמו שעכ״פ מוכרחים אנו לעשות כן. וי״ט שר״ל כדי לזכותינו שאנחנו נחבר כפרים אין קץ וגם זה הכל כי לולא עת לעשות לה׳ היו דבוים שבע״פ אסורים לכתוב. ושאלתי ביאור תוס׳ הנ״ל לא״מ הגאון זצללה״ה וכמו שנדפס בספרו חוט השני ולא הרוה צמאוננו כלל ולא הניח דעתינו ממבוכתנו כו׳ עכ״ל. מ״מ נראה לי עיקר כוונת התוס׳ ורש״י בעירובין שם כמ״ש דלא רצה הקב״ה להטריח את ישראל בספרים הרבה אלמלא חטאו כמו שפירש״י בנדרים (שם). א״כ שפיר מתורץ קושית החו״י ז״ל שם היד ה׳ תקצור מלכתיב ספר דמות הרמב״ם ז״ל. דיש לומר דלא רצה הקב״ה להטריחם כלל ולכך לא ניתן לכתוב אף הל״מ. אלא לאחר שחטאו ונתמעטו הלבבות מרוב הצרות התירו לכתוב כמ״ש לעיל ודו״ק. ומבשרי אחזה אלוה כתיב ואין חכם כבעל הנסיון בזה. כי גם בימינו היו שנים ימי שלוה לישראל באיירופא בכלל ובמדינת רוסיא ארץ מולדתנו בפרט תחת מלכי חסד ממשלתנו יר״ה שהיתה כל הארץ רחבת ידים למושבנו ובשפע רב מכל הפרנסות בלא גבול וגדרים ולא היה חסר לנו כי אם שווי זכיות ככל האזרחים. הנה מרוב טובה כזה גם שמענו ע״י מכתבי העתים כי נתמעטה התורה מיום ליום ורבים נתערבו בגוים ולמדו ממעשיהם עד כי שכחו צור מחצבתם. וכל האוחז בתורת ה׳ היה כמעט לחרפה ובוז גם במקומינו בליטא. כי הנערים פערו פיהם בלי חוק לבזות את הקודש בלבם באמרם מה בצע לנו לבלות ימינו בעסק התורה בש״ס ופוסקים. למה לנו להיות מחובשי ביהמ״ד להיות בטלנים בזוים חדל אישים. הרי טוב לנו ללמוד שפת זרים ונהיה חכמים רופאים ועורכי דין ובשם רוקחים וכדומה המעשרת את בעליה וחשובים בין אנשי מעלה כידוע. את חטאי אני מזכיר היום. כי הימים הללו עשו ג״כ רושם גדול על אנשים רבים כמוני במקום התורה במקומנו ליטא. אודה ולא בוש כי בשנת התר״מ הייתי תושב בעיר ביאליסטאק עיר רבתי עם ומרכולת המדינות. וזכיתי אז לשתי שלחנות ב״ה והייתי מבעלי בתים חשובים סוחר עשיר המשופע בפרנסה נקיה וקלה וגם עסקתי בתורה הרבה. עם כל זה הייתי נחבא אל הכלים ללמוד תמיד בביתי סגור בחדר לפנים מחדר כי בושתי ללמוד בפומבי בביהמ״ד אף השיעור הקבוע מדי יום ביומו לאחר התפלות שחרית כדי שלא ילעגו עלי חברי לומר בטלן הוא. מטעם כי כאו״א היה פונה לדרכו מיד אחר התפלה לעולם המעשה. אבל מה רבו מעשי ה׳ כי מהשמים השגיחו על מעשי בני אדם שעזובים תורת ה׳ ובדרכיו לא אבו ללכת. כי מרוב הצרות חזרו בני ישראל אחור. והמשנה עתים והמחליף הזמנים החליף ג״כ לבות בני ישראל עד כי זכיתי ללמוד תורה ברבים. באותו ביהמ״ד שהיה התורה בשפל המצב מאד נהיה כבוד התורה יקר מאד כי בשנת התרמ״ז למדו בכנופיא האברכים שלשה מנינים איש איזה שעות לאחר תפלת המעריב בכל לילה ולילה תמיד וגם סוחרים ועשירים נכבדים אתם יחד. והנה כשם שנתהפך הגלגל על כלל ישראל כן נהפך עלי וירדתי פלאים ממצבי מטה מטה והמסבב הסיבות הביאני עד הלום לשבת על כסא הרבנות פה עיר סוויסלאץ למלאות את מקום אאמ״ו הרב הגאון זצללה״ה כמו שהארכתי בזה בהקדמת ספרי אהבת מרדכי עיי״ש. וזאת ידעתי בעצמי ברור כי לו הייתי היום במצבי הראשון כשנים קדמוניות בזכות שתי השולחנות. אף כי באמת גם אז עסקתי הרבה בתורה ב״ה בש״ס ופוסקים ראשונים ואחרונים לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא שלא ע״מ לקבל פרס וב״ה חדשתי חדושי תורה וכתבתים לזכרון כמו שהורגלתי מנעורי מבית אבא. אבל זאת בודאי לא ערכתים בספר לסדרם לדפוס להפיצם בתבל לזכות הרבים. מטעם כי הייתי ברום המעלה בפרנסה משופע וידוע גורל המחברים להיות נע ונד בשפל המדרגה למען הפיץ את חבוריהם ברבים על פני תבל. כדתנן סוף סוטה (מט ב) בעקבות משיחא חכמות סופרים תסרח ע״כ. ועצת ה׳ היא תקום לי להיות בשפל המצב היום ומאי דעביד רחמנא לטב עביד עמדי לשבת בד׳ אמות של הלכה על כסא הרבנות בפה עיר מצער בשפלות. ואמרתי לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעניי. וב״ה זכיתי לסדר שני ספרים לדפוס. את ספרי אהבת מרדכי שהוא השוה לכל נפש גמרתיו בשנה העבר. והיום גמרתי את ספרי זה הנקרא בשם „תורת מרדכי״ שהוא ביאור רחב על פסקי הלכות המרדכי ז״ל על שני מסכתות מסכת ראש השנה. ומסכת יומא. ובכמה מקומות פרשתי דבריו באר היטב להלכה כפי דעתו. וכמו כן פרשתי דעת הפוסקים הראשונים ואחרונים ז״ל וכמה דברי חז״ל בש״ס בבלי וירושלמי ופירש״י ותוס׳ ופסקי הרמב״ם והרי״ף והר״ן והרא״ש והטור וב״י וכדומה כפי כחי והשגת דעתי הקטנה והשפלה בשכל הישר במקור נאמן מספרי הזקנים. ואף כי את חטאי אודע מ״מ ההכרח הביאני עד כה שעלה על רעיוני ולבי להדפיס את ספרי ולהפיצם בתבל לזכות הרבים. ואף כי ידעתי כי קשה לפדות בעד החבורים בזמן הזה כקריעת ים סוף מטעם כי הימים רעים הם מאד לישראל ומקור ממעייני הפרנסה נפסקה והיתה בכזיב בלדתה את ספרי מ״מ מוכרח אני בזה להוציא לאור את ילדי רעיוני וחידושי כצאת השמש בגבורתו על הארץ שהמלאך מכה בכת הגלגל וצא הוא אומר לו כדאיתא במדרש רבה (פ׳ אמור) נדרים (לט ב). וזכרני השיחות חולין של ת״ח הצריך לימוד של אבא מרי אאמ״ו הרב הגאון זצללה״ה בעת שהדפיס חיבורו על הבעל העיטור ז״ל שאלו גביר אחד מה הפריעו ממנוחתו להיות נע ונד עם חיבורו. השיבו בתוך כדי דיבור. כתיב בתורה הקב״ה אמר לחוה הרבה ארבה עצבונך והרונך בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך. קשה מה שייך כאן לומר ואל אישך תשוקתך בתוך הקללות ומה קללה היא זו. יש לומר באמת לפי הדין דאין אשה מחויבת במצות פריה ורביה כדתנן בפ׳ הבא על יבמתו. לא תינשא לאיש כלל ותפטור מהקללות. לכך שפיר קיללה הקב״ה בסוף ואמר לה ואל אישך תשוקתך. בטבע שלך יותר משאיש רוצה לישא האשה רוצה לינשא. כן דרך המחברים נתן הקב״ה תשוקה עזה בטבע להדפים ולהפיץ בעבורם בתבל אף שיודעים ברור מצערם המרובה כדרך הנשים המשתוקקים לינשא לאיש אעפ״י שיודעים מקללתם המרובה. ודברי פי חכם חן. אולם גם בזה כהלא גבי חמרא אנא לגבי אבא מרי. דאילו אבא מרי הרב הגאון זצללה״ה היה משתוקק מאד והאש התורה בערה בלבו להפיץ על פני תבל את החבורים הגדולים שלו המפורסמים בקצוי תבל כפרו שער החדש ופתח הדביר על ב׳ חלקי העיטור וספרו הר המוריה על הרמב״ם סדר הקרבנות ומי השלח על ח״א מסכת ברכות. והפסח ליל שימורים על הגדה של פסח שהדפים בחייו והאיר בהם עיני חכמים. והניח ג״כ עוד ספרים המסודרים לדפוס בכ״י קדשו. ספר על הבה״ג וספר כותל מערבי. הוא פירוש קצר על ד׳ סדרי הש״ס ירושלמי וספר

מי

מי השלח ח"א על כל סרר מועד. ורצה לזכות בהם הרבים בלב ונפש טהירה. ולא כן אנכי עמדי היום כי לא עוה תשוקתי לזכות הרבים בלבד בחבורי המעטים והדלים בכמית ובאיכות כי אם המצב בשפלותי יבריחני לזה להרפים את ספרי חבירי. והמלאך יכני בכל יום ויום צא להפיץ את שני ילדי רעיונך התוצה ברבים וירום קרנך עי"ז על פני תבל ורי לך להיות נחבא אל הכלים כלוא בבית כי אם החכמה בחוץ תרונה. ודמיוני בזה כמו יונה הנביא ז"ל שברח באניה על הים מיפו לתרשיש. ולא הועיל לו עד שכלה נבואתו בפיו כרבר ה'. כן ג"כ כאשר ירדתי ממצבי הקודם ממרום רקיע עד התהום ארעא. אז ברחתי באניה על הים מעיר מושבי ביאליכטאק לעיר ליווערפאל במרינת ענגלאנד לפדות מצרה ולא ליהגות מתירתי. ולא הועיל לי מאומה עד שהוכרחתי לבוא לפה לפדר חידושי בספר למען הפיצם על פני תבל לזכות את הרבים בע"ה. ועתה אשא כפי לה' יאמר נא לצרותי די ולא יוסיף לראבה עוד. ויעזרני לרפום את ספריי בכי טוב להפיצם ברבים על פני תבל לזכותי ולזכית אבותי הקדושים ולזכית הרבים. ואמצא חן בעיני אלהים ואדם לקבלם באהבה רבה ובכבוד התורה באמת. ובשם שזכיתי לחבר את החבורים אלו במצב השפלות כזה כן יעזרני ה' לחבר עוד חבורים בלב טוב בהרחבה ברום המעלה. וקראתי את שם ספרי הלזה ,תורת מרדכי" לזכרון שמי כמו שכתבתי לעיל. וגם כי הוא פירוש על המרדכי ז"ל זי"ע. ועוד טעם מספיק לזה על הכתוב בתהלים (קיט) איה מ"ם מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי. וכתיב נמי תהלים (א) אשרי האיש וגו' כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה ודרש רבא בע"ז (יט א) קדושין (לב ב) מעיקרא היא תורת ה' ואח"כ היא תורתו של העוסק בה. ומחדש בה חידושים כפי חלקו שקבל מסיני. ולאהר אריכות ימים אומרים לעוה"ב אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו כמו שכתבתי לעיל. ועוד שאני שמח בחלקי היום ביה כדאיתא באליהו רבא רפ"ג דוד אמר (שמואל ב כג) כי כל ישעי וכל חפצי כי לא יצמיח. מכאן אמרו כל ת"ח שמרבה בעסק התורה ואינו מתפרנם הרבה סימן יפה לו וא"ת אם הקב"ה אוהב תורתו למה אינו מעשרו הוי אומר שאם יעשיר יפשע מדברי תורה לכן כל ת"ח שמרבה במלאכתה של תורה ואינו מכנים פירות הרבה סימן יפה לו שהקב"ה אוהב את תורתו שאם יעשיר יפשע וכן היא מפורש בקב"ה ע"י שלמה מלך ישראל משלי (ל) ריש ועושר אל תתן לי הטרפני לחם חוקי שוא ודבר כזב הרחק ממני פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה' ופן אורש וגנבתי ותפשתי שם אלהי ע"כ. וכשם שנתקיים בי כל זה כמו שכתבתי לעיל ביה כן אזכה נא שיקוים בי ג"כ מה שכתב התנא דבי אליהו רבא עוד שם. ברוך המקום שבחר בתורה ובחכמים ובתלמידיהם ובתלמידי תלמידיהם ובבניהם ובבני בניהם עד סוף כל הדורות ומקיים עליהם במדה שאדם מודד בה מודדים לו כשם שהם יושבים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובכל מקום פנוי וקורין לשם שמים ויראה בלבבם ומחזיקין דברי תורה על פיהם כדי שלא ישכחו מפיהם ומפי בניהם ובני בניהם עד עולם כן בחר הקב"ה בהן ובבניהן ובבני בניהן עד עולם שנאמר ואני זאת בריתי אותם אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך עד עולם עכ"ל. וחסדי ה' כי לא יתמנו אתי לנצח ויברך אותי לשלום ולחיים טובים עם כל ביתי יחיו ונזכה לביאת הגואל צדק במהרה בימינו ונלמוד תורה לשמה במנוחה ושלוה בלא שום פגע ומכשול חלילה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל פ"ט מה' תשובה ופ"י מה' מלכים כי זה התקוה והתכלית של ימות המשיח כדי לעסוק בתורה לשמה בהרחבה גדולה כדכתיב ומלאה הארץ דעה. ולדעתי יקל נמי עי"ז טירחת המחברים וטירחת העם כל עדת ישראל שלא נחטא עוד ולא תשתכח עוד התורה מישראל כי אם יהיה חרות על לוח לבנו ושמורה לנצח כנפש כל יראי ה' וחכמי ישראל וכנפש המעתיר בכללם לה' בכל לבי וכותב וחותם היום יום א' שבעה ימים לחדש שבט התרנ"ח לפ"ק פה סוויסלאץ.

מרדכי שאמיץ החופ"ק בהרב הגאון רשכבה"ג מוהר"ר **מאיר יונה** זצלה"ה.

ארבעה ראשי שנים הם. (א) למאי הלכתא לשטרות. (ב) רש"י ור"י פירשוהו ובזה לא חפצתי להאריך. נשאל לרבינו אליעזר בר' שמשון על שטר שהיה כתוב בו בד' בשבת בכ"ב בתשרי ונמצא שאינו מכוון בימים לפי שראש השנה של אותה שנה היה ביום ב' ורביעי בשבת לאו היינו כ"ב בחדש אלא כ"ד ועוד שכ"ב בחדש היה יום שמיני עצרת שאין ישראל כותבין שטרות. והשיב נ"ל דאינו נפסל בכך דתניא שטר שזמנו כתוב בו בשבת או בי' בתשרי (ג) שטר מאוחר הוא וכשר והאי שטרא נמי אע"ג דכתיב ביה ביום השמיני עצרת כשר ואי מפני שרביעי בשבת לאו היינו כ"ב בחדש בהכי נמי לא פסלינן ליה די"ל הסופר טעה לפי שלא היה בקי בעיבורו של חדש ובקיבועו וכדתנן אחד אומר בב' בחדש ואחד אומר בג' עדותן קיימת (ד) שזה יודע בעיבורו של חדש וזה לא ידע. ואם מפני שיש כאן טעות שני ימים (ה) איכא למימר כי בשני עיבורים טעה א"נ מפני ששני ימים של ראש השנה קדושה אחת הן וכיומא אריכא וסבר

(א) למאי הלכתא לשטרות. לדעתי נראה כוונת המרדכי בזה להורות לנו שזו הגירסא עיקר בגמרא. דלא גרסינן כלל „אמר רב חסדא" לא הכא (ב'. א') ולא לקמן (ח'. א') אלא גרסינן סתמא „למאי הלכתא לשטרות" בלא שם אמורא כלל. וכן הוא גירסת רש"י בגמרא שם. ובזה לא יהיה מקום לקושי' הפני יהושע ור' ישעיה פיק במסורת הש"ס עי"ש היטב ודו"ק: (ב) רש"י ור"י פירשו. אפרש את שיטתם ומחלוקתם של רש"י ור"י ז"ל בדרך פשוט באר היטב בע"ה ובזה יהי' שפיר מתורץ כל הקושיות של התוס'. על שיטת רש"י במקום הזה. הנה לדעתי נראה כי עיקר השרש ריחוק דעתם בא משוניית הש"ס ב"ב (ק"ע. א') ת"ר שטר שזמנו כתוב בשבת או ביוה"כ שטר מאוחר הוא וכשר ע"כ. שרש"י פירש דמיירי במקום שמונין בחשבון חדשי החמה וכתוב בשטר הזמן ד' ימים לחדש העשירי נמצא עתה שיום ההוא הי' שבת או יוה"כ תלינן ודאי נכתב השטר במעלי שבתא ובמעלי יוה"כ רק שטעו בקביעא דירחא ובשוגג כתבו ד' ימים ובאמת לא הי' אז רק ג' ימים לחדש, אבל זה לא אמרינן שידעו ודאי בדיוק ברור ימי החדש ובכונה ובדעת ישרה כתבו השטר באיזה חדשים קודם הזמן הכתוב ואיחרו את הזמן רחוק מאד ולכן לא ידעו אז בדיוק שיום ד' יבא בשבת או ביוה"כ זה מן הנמנע הוא לרש"י וכן לא יעשה דמחזי כשיקרא הוא לאחר את הזמן בכונה במזיד בשעת הכתיבה. וכן דעתו בסנהדרין (ל"ב. א') שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמטה ובאו עדים ואמרו אתם מעידים על השטר זה והלא ביום פלוני עמנו הייתם במקום פלוני שטר כשר ועדיו כשרין חיישינן שמא איחרוהו וכתבוהו ע"כ. פירש"י שקודם לכן ראו המלוה במקום הכתוב בשטר והוטל עליהם לכתוב שטר ואיחרוהו מלכתבו עד אחד בניסן כו' עכ"ל. ובכונה לא פירש"י שם כהתוס' שהשטר נכתב לפני אחד בניסן של שמטה במקום הכתוב בשטר ונמלא כשהגיע אחד בניסן לא הי' באותו מקום עי"ש. היינו טעמו משום דמחזי כשקרא הוא. ולהכי לא תלינן כדי להכשיר השטר לדעת רש"י. ולשיטתו זאת אתי שפיר פירושו כאן בגמרא ר"ה (ב'. א') ואם לא קבעו יום לתחילת שנת המלך אלא כל מלך ומלך לפי יום שעמד בו אין להבחין אם השטר מוקדם או מאוחר כגון אם כתוב בו בכסלו בשנה ג' לוה פלוני מפלוני מנה והעדים אמרו כשחתמנו בו לא ראינו שהלוהו אלא הלוה אמר לנו חתמו עלי שאני חייב לפלוני מנה כאותה ששנינו ב"ב (קס"ז. א') כותבין שטר ללוה אע"פ שאין מלוה עמו ואין אנו יודעים אם הלוהו קודם לכן. היינו בזה שאומרים העדים זאת ידענו ברור שיום הכתוב בשטר לא הי' ביום החתימה רק לא ידענו אם הי' כתוב הזמן מקודם וגם הלוהו קודם או הי' כתוב זמנו קודם והלואה היה בזמן החתימה ובזה האופן הוא שטר מוקדם אף לאביי דסבירא לו דעדיו בחתומיו זכין לו כשמטא לידו השטר כפירש"י בב"מ (י"ג. א') ד"ה הני מילי היכא דמטא שטרא לידו כו'. ואי קשיא הא דתנן שטרי חוב המוקדמין פסולין במאי מוקי לה אביי הריך במוקדמין כתיבתן לחתימתן ולהכי פסולין שבא לטרוף מזמן כתיבה אי נמי שכתבו וחתמו בתשרי והם כתבו בתוכו ניסן שהוא ר"ה עכ"ל „או אחר כן" היינו בזה ג"כ או היה כתוב הזמן מאוחר והלואה ג"כ מאוחר או היה רק הזמן מאוחר והלואה בזמן החתימה, ובאופן כזה לרש"י העדים כשרים שאומרים ע"ז חתמנו על עיקר המלוה ולא על הזמן אבל השטר פסול משום דעדים אומרים שנכתב שלא כהוגן אף במאוחר דמחזי כשקרא הוא לכך תלינן לפי שלא כהוגן הוא דילמא שטר מוקדם הוא ופסול, כן נראה לי דעת רש"י ז"ל. ואזדו להו קושית התוס' הכא בר"ה ובסנהדרין שם עי"ש היטב. ומוכרחים אנו לומר שגירסת רש"י כאן עיקר ומדויק לשונו היטב לשיטתו במקומות הנ"ל. אבל הר"י ז"ל בתוס' ב"מ (י"ג. א') ד"ה אביי אמר עדיו בחתומיו זכין לו כו' היה לו גירסא אחריתי ברש"י כאן. אבל ראינו שהלוהו בתמוז בשנת ג' למלך ואין אנו יודעים אם קודם לכן או אחר כן עכ"ל. ולשון זה אי אפשר לפרש כהנ"ל ודו"ק. וכן בב"ב שם בשטר שזמנו כתוב בשבת או ביוה"כ פירש שם ר"י דלא כרש"י וסבירא לו דלמחזי כשיקרא לא חיישינן ותלינן דהשטר היה כתוב איזה חדשים קודם הזמן הכתוב בו רק אחרוהו בכונה רחוק מאד הזמן ולא ידעו אז בזמן שכתבוהו שיבא יומו בשבת או ביוה"כ. ועי"ש בתוס' ד"ה שאם הוזקקנו כו' מה שדחקו לר"י ז"ל לזה הפירוש דוקא. וכן רחוק מאד מפירש"י בסנהדרין שם. כן נראה לפי עניות דעתי פירושם וביאור מחלוקתם ודו"ק. ואין להקשות על שיטת רש"י ז"ל מהא דאי' בכתובות (כ"א. ב'. פ"ו. א') גיטין (כ"ו. ב') דליתא לדרב פפא דלמחזי כשיקרא לא חיישינן דאמר רב אסי אמר ר' יוחנן שטר שלוה בו ופרע אינו חוזר ולוה בו שכבר נמחל שעבודו טעמא דנמחל שעבודו הא לשיקרא לא חיישינן ע"כ. דיש לומר דרש"י אזיל לשיטתו שפירש בגיטין שם. הא לשיקרא. אם היה נחתם על מלוה זו אף ע"פ שנכתב קודם ההלואה כשר אם בו ביום נכתב. וכן פי' שם הר"ן ז"ל. וכן בכתובות פ"ב עי"ש בהר"ן. היינו כונתם דהא דמסקינן שם דלא חיישינן לשיקרא דוקא בכתיבה בלבד אבל אם גם החתימה הוא שיקרא שפיר חיישינן כפירוש הב"י בחו"מ (סי' ל"ט) דעת הה"מ ז"ל ג"כ הכי עי"ש. וכן ג"כ דעת הריטב"א ז"ל בכתובות והביאו הש"ך ז"ל בחו"מ (סי' ל"ט סעיף י"ג. ס"ק ל"ח). ודלא כהש"ך ז"ל שהשיג שם (סי' ל"ט. ובסי' מ"ו. סעיף כ"ד. ס"ק כ"ט) על הב"י ז"ל שם. דמהא דהוכיח הגמרא הנ"ל טעמא דנמחל שעבודו הא לשיקרא לא חיישינן אף בחתימה. ולפירש"י והר"ן ז"ל מוכח להיפך. אבל הש"ך ז"ל פירש הגמרא הנ"ל כדמוכרח לנו לפרש לשיטת ר"י ז"ל הנ"ל דסבר דלא חיישי' לשיקרא אף בחתימה לכך פירש הא' לשיקרא שם אם היה נחתם על מלוה אחרת קודם ההלואה זו. עי"ש היטב. אולם בזה יש חילוק בין דעת הש"ך ז"ל ובין דעת הר"י ז"ל הנ"ל בתוס' ר"ה (ב'. א') ד"ה לשטרות כו'. ובסנהדרין (ל"ב. א') ד"ה חיישינן כו'. דהש"ך ז"ל מודה אף דלא חיישינן למחזי כשיקרא אף בחתימה. אבל בשיקרא ממש בחתימה שפיר חיישינן. ור"י ז"ל סבירא לו כדעת היש חולקים בשו"ע חו"מ (סי' מ"ו סעיף כ"ד) דאף בשיקרא ממש בחתימה לא חיישינן להעדים רק במעשה ב"ד דוקא כגון הדרכתא, כדעת הי"מ בתוס' כתובות (כ"א. ב') עי"ש היטב ודו"ק: (ג) שטר מאוחר הוא וכשר (ב"ב קע"א א') וסבירא לו כשיטת ר"י הנ"ל דלמחזי כשיקרא לא חיישינן ולהכי תלינן דהשטר נכתב איזה חדשים קודם מזמן הכתוב בו ואחרוהו את זמנו בכונה כמ"ש בס"ק הקודם: (ד) שזה יודע בעיבורו כו'. סנהדרין (מ"א ב'): (ה) איכא למימר כי בשני עיבורים טעה. נראה לי אף דאמרינן אחר רובו של חדש לא טעי אינשי וכ"ש בתרי עיבורא כדאיתא בסנהדרין שם. ועוד איך טעו בר"ה מתי הי'. לא קשה כלל. לפי דהכא מיירי דהשטר היה

וסבר ה"נ לענין החדש ונמצא שאין כאן טעות אלא מיום אחד ומחרת החדש שהוא ממחרת י"ט התחיל למנות וזהו יום רביעי ולכך נשלמו לו כ"ב בחדש יום ד' בשבת ולעולם בכה"ג לא פסלינן שטרא מאחר שהשטר עיקרו נכתב כהלכתו ומקוים בעדים כשרים ותניא (ו) שטר שכתוב זמנו באחד בניסן בשמטה כו' דכל דיני ממונות תלינן בטעותא [לגבי] זמן השטר (ז) בכל מה שיכולים לתלות כדי להכשירו וה"נ בפי' רבינו חננאל וכן ראיתי מעשה בימי ריב"א בשטר שהיה לפניו היה כתוב בו כיוצא בזה והכשירו הוא וכל רבותיו שבמגנצא מההיא מתני' דזה יודע בעיבורו של חדש וזה אינו יודע. (ח) וחלק עליו ר"ת ופסל אותו שטר: וששאלת צבור שבקשו לגזור תענית בשני וחמישי ושני (ט) ופגע בתענית ט"ו בשבט יש להוש לר"ה ולדחות התענית או לא. כך דעתי נוטה שהתענית נדחה עד השבת האחר. (י) ואין קובעין תענית בו ביום שלא מצאנו תענית בר"ה ותנן ד' ראשי שנים הן ותו דקתני בהדי הדדי וכי היכי דשאר ליתא בתענית (°ארבעה) [°הארבע] נמי ליתנהו בתענית. (יא) ואע"ג דאינהו (נמי) עדיפי מיניה כיון דקתני בהדי הדדי בהא דמיא אהדדי ע"כ. אמר רבא וצדקה מחייב עליה לאלתר. נשאל לר"ת המתנדב בב"ה על הצדקה אם עובר לאלתר והשיב נראה לי דאינו עובר עד שיתבע הגבאי (יב) דאין בידו לחלקה איהו ולא פסדי עניים אבל הגבאי תובע ומחלק וממשכן (יג) וכדאמרינן ממשכנין על הצדקה ואם מונע משכונו או מעות (יד) אז עובר לאלתר וראיה לדברי דאמר בערכין (טו) הנודר סלע לצדקה מותר לשנותה עד שלא באת ליד הגבאי משבאת ליד הגבאי אסור לשנותה וטעמא ע"כ משום פסידא דעניים דקיימי כדמוכח דקא

פריך

סיה כתוב איזה חדשים לפני זמנו לכך אפשר למטעי לימים הבאים. אבל בגמרא שם מיירי היכא שראו בזמנם אחר רובו של חדש ואזי ודאי ידעו מתי הי' ר"ח. ועי' בסמ"ע חו"מ (סי' ל' ס"ק כ"ד. וסימן מ"ג ס"ק ח') מה שכתב בזה. ולפי מה שכהכתי אין אנו לריכים לחלוקים כ"כ עי"ש היטב ודו"ק: (ו) שטר שזמנו כתו: באחד בניסן בשמטה. סנהדרין (ל"ב. א'): (ז) בכל מה שיכולין לתלות כדי להכשירו. כשיטת ר"י ז"ל בתוס' הנ"ל בס"ק ב'. דלא חיישינן אף למחזי כשיקרא. וה"כ בפירוש ר"ח כמו שכתב בשמו הרשב"ס בפרק גט פשוט (ב"ב. ק"ע א') עי"ש ודו"ק: (ח) וחלק עליו ר"ח ופסל אותו. דסבר כשיטת רש"י ז"ל הנ"ל בס"ק ב'. דחיישינן אף למחזי כשיקרא. ולכן ליכא למיתלא דנכתב השטר קודם זמנו איזה חדשים ואיחרוהו בכונה. רק אמרינן שנכתב בזמנו כראוי אבל טעו בעיבורו דירחא וליכא למימר כן בהאי דיכא דזמנו אחר רובו של חדש. ולא טעו לאחר רובו של חדש אליבא דכולי עלמא כדאי' בסנהדרין (מ"א. ב') אי נמי בר"ה נמי לא טעו אינשי. ועי' בשיטה מקובלת ב"ב פ' בתרא (ק"ע. א') שכתב כן בשם התוס' הרא"ש. ודלא כהש"ך ז"ל בחו"מ (סי' מ"ג. ס"ק ז') שתלה מחלוקתם אי טעי אחר רובו של חדש או בתרי יומי. ומסיק שם בל"ע. דלא אמרינן טעות בכהאי גוונא אליבא דכו"ע עי"ש. ואחר כתבי זה מלאתי סברא זו שלי בנתיבות המשפט על חו"מ סימן מ"ג. שכתב בשם השבות יעקב ז"ל עי"ש ודו"ק: (ט) ופגע בתענית ט"ו בשבט יש לחוש לר"ה. אין כאן מקומו של השאלה זו דהי' לו לכותבה אחר ד"ה אחד המברך ואחד המרכיב כסדר המשנה דחשיב קודם באחד בתשרי ר"ה לנטיעה ואח"כ ט"ו בשבט ר"ה לאילן. ובאמת נראה לי שמקומה של השאלה זו לקמן אחר שכתב תשובת נחשון גאון שאסור להתענות בר"ה. ואתי שפיר כמו כן אסור להתענות בט"ו בשבט. וכן איתא בהגהות מיימוני רפ"א מהלכות שופר. לזאת לדעתי ברור דהשאלה זו היא לרבינו אליעזר בר' שמשון ז"ל הנ"ל לכך סמכה לתשובה הנ"ל. וכן מוכח מסוף התשובה הלשון ע"כ. ולא כתב כן בסוף התשובה הראשונה. תיבת ע"כ. אבל הגמי"י הנ"ל מיחס השאלה לריצב"א ז"ל. לכך מוכרחים אנו לומר דסגנון השאלה אחרת היא עי"ש: (י) ואין קובעין תענית בו ביום. מזה מוכח שפיר דהשאלה והתשובה כאן לכתחלה הוא היכא דלא התחילו הצבור להתענות אף יום אחד אזי אין קובעין ונדחה. אבל אם כבר התחילו להתענות אין מפסיקין. כמו שכתב הב"י ז"ל או"ח סי' תקע"ב. דמה שפסקינן כשמואל (תענית י"ב. ב') דאמר אין תענית לצור בבבל. היינו למילתא אחריתי כמו נעילת הסנדל ואיסור מלאכה והפסקה מבעוד יום. אבל לשאר דברים אית תענית לבור בבבל. ועי' בב"ח שם ודו"ק: (יא) ואע"ג דאינהו נמי עדיפי מיניה. היינו דארבעה ראשי שנים הללו דחשיב במתניתין. לא שוה אהדדי דכולם הם ר"ח מלבד ט"ו בשבט. ובר"ח אית לו להמרדכי ז"ל כהפסקי תוס' בתענית פ"א. אות כ"ו. דאף אם התחילו מפסיקין. מ"מ כיון דקתני להו בהדדי במתניתין. בהא דמיא להדדי כולם. דאין מתחילין להתענות בט"ו בשבט כמו שכתבתי לעיל ס"ק יו"ד עי"ש: (יב) דאין בידו לחלקה איהו. היינו שאינו רשאי לשנות דבורו שהתנדב את עצמו על דעת הגבאי שיתן הגבאי למי שירלה אבל הוא לא יתן רק להגבאי דוקא: (יג) וכדאמרינן. ערכין (כ"א. א'): (יד) אז עובר לאלתר. היינו משום דאז קיימי עניים ופסידא להם אם לא יתן להגבאי לכן עובר על בל תאחר ולא דמי לקרבנו': (טו) הנודר סלע לצדקה. ערכין (ו'. א') גרסינן התם. הנודר סלע זו לצדקה. וכן גרס המרדכי פ"א דב"ב. רמז תל"א. וכך מדויק שם בערכין. ברש"י ד"ה לא שנו דמותר לשנותה אלא דאמר סלע זו עלי לצדקה כו' עי"ש. לכך נראה לי דט"ס הוא כאן וצ"ל הנודר סלע זו לצדקה. וכן מוכח שם בתוס' ד"ה ואילו צדקה שרי לאשתמושי בו כו'. ונראה לי לפרש הסוגיא לפי הגירסא זו דהתם בערכין מיירי בצדקה דפירש ולא הקריב. דהיינו בין שאמר סלע זו לצדקה ובין שאמר סלע זו עלי לצדקה הרי הוא כנדר דחייב על בל תאחר לאלתר משתבע הגבאי המעות או המשכון ולא אבה ליתן דזה מקרי קיימי עניים דאמר רבא בר"ה (ו'. א') ולכך לא דמי לצדקה לנדר לכל מילי לעבור על בל תאחר בג' רגלים דאין היקש למחלה כדאמרינן בנדרים (ז' א') משום דקרבנות תלוי במקדש. אבל צדקה תלוי רק אי קיימי עניים. אי נמי דלצדקה לא כתיבא בהדיא בקרא רק מדרשא דפיך נפקא כמו שכתב הר"ן ז"ל בנדרים שם (ו'. סע"ב) אבל לא דמי לצדקה להקדש. דהקדש אסור להשתמושי בו מיד שפירש אף שלא הקריב. היינו עד שבא ליד הגזבר. ולצדקה מותר להשתמושי בו אף שפירש סלע זו. או סלע זו עלי עד שבאת ליד הגבאי. היינו שלא תבע עודנה וזה מיקרי לא קיימי עניים. ומשמע לפי זה היכא דאמר ולא הפריש כגון דאמר סתם סלע עלי לצדקה אין צריך אף להפריש קודם שיתבע ממנו הגבאי. אבל להרמב"ם ז"ל פ"ח ה"ד. ה' מתנות עניים. דכתב שם. אחד האומר סלע זו לצדקה או האומר הרי עלי סלע לצדקה והפרישו אם רלה לשנותו באחר מותר כו' עכ"ל. מוכח דכך היה גרסתו בגמרא שם. ומשמע לפי זה היכא דאמר ולא הפריש בצדקה אף דלא קיימי עניים כגון עד שלא תבעו הגבאי דאף דקיימי הוה כמו דלא קיימי דמי. אפילו הכי מחויב להפריש הסלע ויוכל אח"כ ג"כ לשנותו לדבר אחר עד שיתבע הגבאי. דאי לא תימא הכי מאי קא משמע לן רבותא דמותר לשנותו מאחר דאין חייב להפרישו. ובזה אתי שפיר גם מה שכתב הרמב"ם שם ה"א. הצדקה הרי היא בכלל הנדרים לפיכך האומר הרי עלי סלע לצדקה „היינו אמר ולא הפריש" כמו שפירש הר"ן ז"ל בר"ה „או הרי סלע זו לצדקה" היינו הפריש ולא הקריב חייב ליתנה לעניים מיד ואם איחר עבר על בל תאחר שהרי בידו ליתן מיד דעניים מלוים הם אם אין שם עניים מפרים „היינו זה קאי על אמר ולא הפריש דאמר סתם הרי עלי סלע לצדקה" ומניח עד שימלא עניים ואם התנה שלא יתן עד שימלא עני אינו צריך להפריש.

נראה

פריך והא ר' ינאי יזיף ופרע ומשני שאני ר' ינאי דעניים ניחא להו דכמה דמשתהו מעשה ומייתי להו הרי לך שמותר לשנות קודם שבאת ליד הגבאי ואע"ג דקיימי עניים לא פסדי דאין בידו לחלק ואין עובר עליה לאלתר אבל משבאת ליד הגבאי דבידו לחלק אסור דפסדי עניים דקיימי עניים ולא יהו מעות מזומנים אבל אם בר עישוי הוא כר' ינאי מותר. הרי למדנו שהנודר מותר לשנות לדבר אחר (טז) ולאחר עד שיתבע הגבאי לא שנא יום אחד ול"ש שנה שלמה (יז) דאל"ב נתת דבריך לשיעורין אמנם היכא שנדר ליתן ביד הגבאי והגבאי אינו יודע שאם היה יודע היה תובע (יח) וא"כ לעולם לא יעבור מסתבר דחייב להודיע לגבאי דדוקא היכא דידע הגבאי לא עבר עד דתבע ליה משום דהואיל ויודע ואין תובעו הרי א"צ ולא קיימי עניים דאי קיימי הוה תבע ליה אבל היכא דלא ידע הגבאי שהוא חייב צדקה עבר הנודר דלא אודעיה לגבאי שיתבענו: אחד הנוטע ואחד המבריך ואחד המרכיב אין לתמוה דמשמע מבריך ומרכיב חייב בערלה ובת"כ איתא ונטעתם פרט למבריך ומרכיב אלמא דאין ערלה נוהגת במבריך ומרכיב. דיש לומר דברייתא דתורת כהנים אתיא כר' אליעזר פ' משוח מלחמה דפליגי ר"א ורבנן דרבנן סברי מי האיש (יט) אשר נטע כרם ולא חללו כרם לרבות מבריך ומרכיב ור"א ב"י סבר (כ) קרא כמשמעו ולא מבריך ומרכיב. (כא) וה"נ משני פרק משוח מלחמה הא ר"א והא רבנן (כב) וקי"ל כר"א ב"י דמשנתו קב ונקי: מפני מה תוקעין בשופר של איל ואף על גב דתנן

נראה לי דהרמב"ם ז"ל למד כן דתנאי מהני אף לגרע כח הנדר מהא דאמר רבא בר"ה (ו'. א') משכחת לה. היינו אמר ולא הפריש בנדר „כגון דאמר עלי עולה על מנת שאיני חייב באחריותה" וכן אם התנה בשעה שנדר בצדקה או התנדב אותו שיהיו הגבאין רשאים לשנותה ולצורפה בזהב „היינו באופן שאינם רשאים כמו שכתב שם בהלכה ד'" מותרין עכ"ל הרמב"ם ז"ל. משמע דהרמב"ם ז"ל סבירא לו דהתנאי לא מהני רק היכא דליכא עניים דוקא. וכתב כן הטור יו"ד סי' רנ"ז עי"ש בב"י שכתב דילא לו להרמב"ם ז"ל זה הדין מגמרא ר"ה הנ"ל וכאן בכ"מ לא מצא לו מקור להרמב"ם שם. ואפשר שלכך כיון כאן הכ"מ ד"ה הצדקה הרי היא בכלל הנדרים כו' בפ"ק דר"ה (דף ו'). ומ"ש ואם התנה וכו' וכן אם התנה וכו' עכ"ל. היינו ומ"ש ואם התנה כו' הוא ג"כ בר"ה (ד' ו') כמו שכתב הר"ן ז"ל שם. ועוד נראה לי לומר כי דעת הרמב"ם ז"ל שם לקוחה המקור מגמרא פ"ד דב"ק (ל"ו. ב') אמר לו ההוא גברא היאיל ופלגא דזוזא הוא לא בעינא נתבי' לעניים הדר אמר לו ניתבי ניהלי איזיל ואברי בו נפשאי אמר לו רב יוסף כבר זכו בו עניים ואף על גב דליכא עניים הכא אנן יד עניים אנן ע"כ. דפירש שם הרמב"ם כמו שפירש הר"ח ז"ל שם בתוס' ד"ה יד עניים אנן כו' שזה לא רצה לחזור בו מן הצדקה רק היה רוצה ללותו לפי שעה ולהחזיר אחר לעניים תחתיו ואמר לו רב יוסף יד עניים אנן כמו שפירש"י שם דהיה גבאי צדקה כדלקמן (ל"ג. א') וגבאי אסור לשנות. ומשמע מלשון הגמרא שם. הדר אמר לו ניתבי ניהלי „היינו דאמר כן אחר כדי דיבור הקודם שאמר ניתביה לעניים. אבל אם אמר והתנה כן בתוך כדי דיבור שהוא יתן לכשימצא עניים. או דהגבאי ישנה לדבר אחר מהני התנאי שפיר. כן נראה לי לפרושי שם עי"ש ודו"ק: (טז) ולאחר. היינו לאחרו לזמן מרובה אף יותר מג' רגלים. דהמרדכי פי' דעת ר"ת ז"ל בכונה רחוקה מדעת התוס' ר"ה (ד'. א') ד"ה והחרמין כו'. ר"ת פסק דלדקה שפוסקין ליתן ביד הגבאי ישנה בבל תאחר מלמוסרה לגבאי ואין הגבאי בבל תאחר מלחלקה. אבל מה שאדם נודר ביד עצמו כשירצה אינה בבל תאחר עכ"ל. משמע שהתוס' פירשו לר"ת דמיירי היכא דלא קיימי עניים. כמו שכתבו שם מיד ד"ה לדקות ומעשרות כו'. והא דאמר רבא לקמן (ד' ו') ולדקה מחייב עלה לאלתר הנ"מ דקיימי עניים אבל לא מחייב להדורי בתרייהו כל זמן שלא עברו שלשה רגלים כו' עכ"ל. מוכח מזה היכא דליכא עניים ועברו ג' רגלים ולא הדר בתרייהו עובר על בל תאחר. לפיכך פסק ר"ת ג"כ היכא דליכא עניים ועברו ג' רגלים ישנה בבל תאחר מלמוסרה לגבאי ודלא כהמרדכי ז"ל כאן. אמנם אפשר לפרש דעת התוס' כהמרדכי. דר"ת מיירי היכא דקיימי עניים. לכך פסק בלדקה שפוסקים ליתן ביד הגבאי ישנה בבל תאחר מלמוסרה לגבאי מיד שתבע ואם לא תבע אינו בבל תאחר אף לאחר ג' רגלים וגם אינו מחויב להדורי בתרייהו לפי שפסק ליתן ביד הגבאי דוקא. ואין הגבאי בבל תאחר לפי שהוא לא נדר כלום. ומה שכתב אבל מה שאדם נודר ביד עצמו לכשירצה. היינו שהתנה בפירוש כשירצה ליתן יד על יד או ליתן לעני חשוב כדאיתא במרדכי ב"ב פ"א.

רמז תל"א. אינה בבל תאחר. היינו אף דקיימי עניים אינו עובר מיד בבל תאחר. אי נמי מיירי שאמר עלי ולא הפריש הסלע עודנה וס"ל להתוס' דכמו אמר להדיוט דמי ויוכל לחזור כמו בחרמי הכהנים בתמורה (ל"ב ב') תוס' ד"ה והאמר עולה כו' עי"ש ודו"ק: (יז) דאל"כ נתת דבריך לשעורין. זה פי' הר"ן ז"ל דפליג על התוס' והרשב"א וה"ר ישעיה מטראני ז"ל. ופי' דמידי דלא תלי במקדש כצדקה לא תלי ברגלים כלל כו' ובין היכא דקאי גבי מקדש וכהנים להיכא דלא קאי שהתורה לא נתנה דבריה לשעורים עכ"ל. ונראה לי להגיה בדברי הר"ן ובין היכא דקאי גבי מקדש כהנים. היינו כהנים בלא ו'. להיכא דלא קאי. היינו כהנים. עי"ש היטב ודו"ק: (יח) וא"כ לעולם לא יעבור. היינו זה אי אפשר כלל דבכל גווני לדקות קמיירי. כמו בכל החרמין בין חרמי גבוה ובין חרמי כהנים דבכולו איתא בבל תאחר אף היכא דלא חייב רק למסור להגבאי לכך פסק דחייב להודיע להגבאי ואם לא הודיעו מיד חייב בבל תאחר כדקיימא עניים חשיב וק"ל: (יט) אשר נטע כרם. היינו ולא כתיב אשר כרם נטע כפירש"י סוטה (מ"ג. ב') דרוש בו נמי אשר נטע מכל מקום: (כ) קרא כמשמעו. היינו כמו דסבר ראב"י כרם כמשמעו ולא שאר אילנות כך אמרינן אשר נטע נוטע דוקא כמשמעו ולא מבריך ומרכיב אף דהיתרא. ועי' כאן בהר"ן שכתב כמו כן על הרי"ף ז"ל: (כא) וה"נ משני בפרק משוח מלחמה (סוטה מ"ג. ב') כי אתי רב דימי אמר רבי יוחנן הא מני ראב"י היא כו' ודלא כשנויא דרבי זירא אמר רב חסדא דמשני כאן בהרכבת איסור וכאן בהרכבת היתר. דלר' זירא היכי משכחת הרכבת היתר: כקושית הרש"ם מווילנא. ואף דרב נחמן בר יצחק אמר במבריך אילן בירק והאי תנא הוא דתניא המבריך אילן בירק רבן שמעון בן גמליאל מתיר משום רבי יהודה בן גמדא איש כפר עכו וחכמים אוסרים ע"כ. עי"ש ברש"י דגרס המרכיב ולא המבריך. ועוד דרבנן פליגי עליו והיכי סתם רבי במתניתין סוטה (מ"ג. א') כיחיד נגד הרבים. לכך ניחא לו עדיף שנויא דרב דימי אמר רבי יוחנן: (כב) וקי"ל כראב"י. היינו אף דסתם המתניתין כחכמים דרבים הם ופליגי על ראב"י. מכל מקום פסק הרי"ף והמרדכי כראב"י. משום דמשנתו קב ונקי. ומזה נמי משמע דפסק כראב"י אף בארץ ישראל וכ"ש בחוץ לארץ. ודלא כהרמב"ן ז"ל דהלכה כמותו דהמיקל רק בחוץ לארץ ולא בארץ ישראל. אבל הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה בערלה (פ"ה. מ"א) תירץ שם קושית המרדכי והר"ן באופן אחר כסגנון התירוץ בתוס' כאן ר"ה (ט'. ב') ד"ה אחד המבריך ואחד המרכיב כו'. אך דהתוס' לא חילקו רק בין הברכה ולא בהרכבה. והרמב"ם ז"ל חילק ג"כ בין הרכבה כמו בהברכה דהיכא דנפסק מאביו יש בו דין ערלה וגם חוזרין עליו ממלחמה. והיכא דלא נפסק מאביו אין בו דין ערלה ואין חוזרין עליו ממלחמה. וכן פסק להלכה בהלכות מעשר ונטע רבעי פ"י הלכה י"ד. אחד הנוטע ואחד המבריך ואחד המרכיב חייב בד"א משמתך בד אחד מן האילן והבריכו בארץ או הרכיבו באילן אחר. אבל אם מתח בד אחד מן האילן הזקן והבריכו בארץ או הרכיבו באילן אחר ועיקר הבד מעורה באילן הזקן

(כג) דתנן לקמן כל השופרות כשרים חוץ משל פרה ר' אבהו סבר (כד) כרבי יהודה דלקמן דאמר בר"ה תוקעין בשל אילים זכרים כפופים וכן הלכה (כה) אי נמי לכולי עלמא מצוה לחזור על של איל: הגה"ה כל שנה שאין תוקעין

הזקן הרי זה פטור עכ"ל. ועי"ש בכ"מ שכתב והירלו רבינו ורבינו שמשון בפירוש המשנה פ"ק דשביעית (דף ל"ד) דההיא דספרי מיירי כו' ע"כ. ע"ש הוא שם וכנ"ל בפירוש המשנה פ"ק דערלה מ"ה. דההיא. אי נמי כנ"ל. והירלו רבינו בפירוש המשנה ורבינו שמשון פ"ק דקדושין (דף ל"ו. ב') תוס' ד"ה כל מלוה התלוי בארץ כו' וק"ל. וכן פסק בהלכות מלכים (פ"ז ה"ו) אחד הנוטע כרם ואחד הנוטע חמשה אילני מאכל ואפי' מחמשת מיני מאכל אחד הנוטע ואחד המבריך ואחד המרכיב הברכה והרכבה שהיא חייבת בערלה אחד הלוקח ואחד היורש ואחד שניתן לו במתנה אבל הנוטע ארבעה אילני מאכל או חמשה אילני סרק או שגזל כרם אינו חוזר עליו וכן כרם של שני שותפין אין חוזרין עליו עכ"ל הרמב"ם ז"ל. ועי"ש בכ"מ שכתב דהרמב"ם מפרש תירוץ הגמרא כאן בהרכבת איסור דמתניתין בהרכבת והברכת איסור כלומר שחייבת בערלה ודלא כפירש"י שם. משום דקשה לו ג"כ דלשיטת רש"י ז"ל לא אתי שפיר החילוק בהברכה כבהרכבה כדלעיל. כן נראה לי. ומה שהקשה עליו שם הלח"מ והוא דבר תמוה שנאמר שרבינו מפרש כן דהא אמרינן התם הא הרכבת היתר היכי דמי אילימא ילדה כו' ואוקימנא דנטע קמייתא לסייג וקורות והוי ילדה בילדה וחייבת בערלה משמע דהרכבת היתר חייבת בערלה וא"כ איך נאמר דהרכבת איסור הוי חייבת בערלה לדעת רבינו והרכבת היתר הוא דאינה חייבת א"ו דרבינו מפרש כפירש"י ז"ל וכו' עכ"ל. לדעתי נראה דהלדק עם הכ"מ בזה דהרמב"ם ז"ל פי' תירוץ של רבי זירא אמר רב חסדא כאן באיסור וכאן בהיתר. דלא כרש"י ז"ל. רק כפירושו בפי' המשנה בפ"א מ"ה דערלה. וכמו שעלה כן על דעת התוס' בר"ה (ט'. ב') סד"ה המרכיב כו'. וכהר"ש פי' המשנה ערלה (פ"א. מ"ה) שכתב ולריך לדקדק אי הוה שייך לשנויי הכי בפרק משוח מלחמה (מ"ג. ב') גבי חוזר ממערכי המלחמה משום המבריך ומשני כאן בהרכבת איסור כאן בהרכבת היתר עכ"ל. ולדעתי יש לתרץ תמיהת הל"מ הנ"ל. וכך פירכת הגמרא לפי' הכ"מ לדעת הרמב"ם ז"ל „הא הרכבת היתר" היינו דלא נפסק מאבי' „היכי דמי" היינו איך סד"א דחייב לחזור מערכי מלחמה. דלזה לריך מיעוטי דקרא חילל ולא חיללו פרט למבריך ומרכיב. „אילימא ילדה בילדה תיפוק ליה דבעי למיהדר משום ילדה ראשונה" היינו ומאי מהני ליה קרא למעוטא. אלא ילדה בזקנה והאמר רבי אבהו ילדה שסיככה בזקנה בטלה ילדה בזקנה ואין בה דין ערלה. היינו וא"כ למה לי מעוטי דקרא חילל ולא חיללו. אמר רבי ירמיה לעולם ילדה בילדה וכגון דנטע להך קמייתא לסייג ולקורות כו'. היינו דמשום ילדה ראשונה לא בעי למיהדר. אבל משום ילדה אחרונה הוה אמינא דחוזר אף שלא נפסק מאבי'. לכך אתי קרא חילל ולא חיללו למעוטי דאין חוזר. ובמסקנא משני „רב דימי אמר רבי יוחנן הא מני ראב"י היא לא אמר ראב"י התם כרם כמשמעו הכא נמי נטע כמשמעו נוטע אין מבריך ומרכיב לא" עכ"ל הגמרא. היינו וא"כ למאי אתי מעוטי דקרא חילל ולא חיללו לראב"י דלא לריך למעוטי עוד. ואף לרבנן דמתניתין דפליגי על ראב"י וסבירי להו דאף מבריך ומרכיב חוזר ולא מהני מעוטי ותיקשי א"כ אמאי כתיב חיללו ולא חילל. יש לומר למעוטי גזלן דגזל כרם דאינו חוזר ודו"ק: (כג) דתנן לקמן (ר"ה כ"ו. א') ועי"ש ע"ב תוס' ד"ה של יעל פשוט כו'. ובכרא"ש והר"ן שם. דמחלוקתם של הת"ק ור"י בדיעבד דוקא אבל בתחלה לא קמיירי עי"ש ודו"ק: (כד) כר"י דלקמן. (שם ע"ב) וסבירא לו להמרדכי ז"ל כהתוס' וכרא"ש והר"ן ז"ל שם. שהוכיחו דמחלוקת של הת"ק ור"י במלוה דוקא אבל בדיעבד מודה נמי רבי יהודה דיולא נמי בשל יעל או בשעיר עזים. ועי"ש בהרא"ש שתירץ קושית התוס' שם ודו"ק. אי נמי סבירא לו כהרמב"ם ז"ל בפ"א מהלכות שופר דלרבי יהודה בשל איל דוקא אף בדיעבד ועי"ש בלח"מ שכתב כן: (כה) אי נמי לכולי עלמא מלוה לחזור על של איל. היינו למלוה מן המובחר במנהג הליא מילתא כדאיתא בהרא"ש והר"ן ועיין בהט"ז או"ח רסי' תקפ"ו ס"ק א' שכתב כן ועי' בהגמי"י פ"א מהלכות שופר. שכתב זה בשם ר' שמחה וחלק עליו. ונראה לי דהמרדכי היה גורס לקמן בגמרא (כ"ו ב') דתניא רבי יהודה אומר תוקעין היו בשל אילים זכרים כפופים. וכך היה גירסת הרמב"ם לדעתי. ולא כן היה גירסת הרא"ש והר"ן שם. שהם היו גורסים תוקעין היו בשל זכרים כפופים ולא היו גורסים „בשל אילים" עי' בהר"ן ז"ל שהקשה מנא לן דבעינן שופר של איל דקאמר למה תוקעין בו. י"ל דאין הכי נמי דבשום דוכתא לא תנן הכי אלא מנהגא היה לתקוע בשל איל ומש"ה קאמר למה נהגו לתקוע כן ודכוותיה אמרינן בתענית למה מתכסין בשקין ולא נשנית כלל אלא מנהגא היה לעשות כן עכ"ל. ונראה לי עוד לומר כי הפוסקים הנ"ל חלוקים בסברא בפירוש המשנה דלקמן (כ"ו. ב') ר' יהודה אומר בר"ה תוקעין בשל זכרים וביובל בשל יעלים ע"כ. דהרמב"ם והתוס' והמרדכי הנ"ל פירשו דר' יהודה קאמר דוקא בשל איל זכר שקרנותיו כפופים וכר"ה כל דכייף איניש מעלי טפי כדר' לוי בגמרא שם, מברייתא דתניא ר' יהודה אומר בר"ה היו תוקעין בשל זכרים כפופים, וגרסינן כן לכו"ע. ולא גרסינן „בשל אילים" אף להרמב"ם והתוס' והמרדכי. וגם שם בתוספתא תני טעמא דר' יהודה נתנו חכמים מלוי למלוי ושאינו מלוי לשאינו מלוי ע"כ. וכן אי' בירושלמי שם. אמר ר' יוחנן טעמי' דר' יהודה כדי ליתן מלוי על מלוי ושאינו מלוי על שאינו מלוי ע"כ. א"כ בשופר של איל דוקא בעינן לפי שהוא מלוי וכפופים. וגם הוא זכר לעקדת ילחק בן אברהם שהיה איל זכר סבוך בקרניו. כדאיתא בירושלמי תענית פ"ב. והרמב"ן ז"ל בס' המלחמות והרא"ש והר"ן בפ' ראוהו ב"ד שם. והראב"ד בהשגות על הרמב"ם בפ"א מה' שופר פירשו דברי ר' יהודה במתניתין הנ"ל דלאו דוקא בשל איל זכר בעי אלא דבעי כפופים וה"ה כל כפופים של שאר בהמות. דליכא למימר דר' יהודה סבר בשל איל דוקא זכר לעקדת ילחק. דאי הכי כי אמרינן בגמרא שם מר סבר „דהיינו ר' יהודה כל דכייף איניש דעתיה טפי עדיף" הוה לן למימר ר' יהודה סבר של איל טפי עדיף משום עקדת ילחק בן אברהם עי"ש. ועי' בטור או"ח סי' תקפ"ו. והב"י שם בשם א"ח דהרמב"ם שכתב בכל שופר פסול חוץ מכבש. היינו הכל בכלל כבש עזים ותישים ויעלים. ואינו ממעט אלא של פרה ע"כ. וזהו כמו שפירש שם הב"י דברי הראב"ד עי"ש. וכן פירש שם הט"ז בש"ע עי"ש. וקשה על הפוסקים דפירשו דברי ר' יהודה דסבר כפופים אף מיעלים כשר מהתוספתא והירושלמי הנ"ל דבעי ר"י מלוי למלוי. דהיינו של איל שהוא מלוי לר"ה שהוא מלוי דוקא אבל של יעל שאינו מלוי פסול בר"ה אף שהוא כפוף. יש לומר דהפוסקים אלו סוברים דהתוספתא והירושלמי מפרשים טעמיה דר' יהודה לקולא ולא לחומרא. דר' יהודה אמר בר"ה בשל זכרים כפופים וביובל בשל יעלים. היינו כיון דר' יהודה סבר דבעינן כפופים דוקא ולא של איל א"כ קשה אמאי לא קאמר בר"ה בשל יעל כפוף וביובל בשל יעל פשוט. לכך פירשו התוספתא והירושלמי דר' יהודה מיקל בר"ה דהוא מלוי בכל שנה לכך הקילו עלינו חכמים שנקח השופר מן המין זכרים המלויים לנו ולא מן היעלים שאינם מלויים לנו. אבל ביובל שאינו מלוי החמירו עלינו חכמים לבקש השופר מהיעלים שאינם מלויים לנו. והסברא בזה בשופר של יובל שהוא בב"ד במקדש פעם אחת בחמשים שנה. אמרו אין עניות במקום עשירות והתנאה לפניו בשופר נאה כמו שנאמר זה אלי ואנוהו כדאיתא שבת (קל"ג. ב') התנאה לפניו במלות כו' שופר נאה כו'. אבל בשופר של ר"ה שהחוב הוא על כל או"א מישראל תמיד התורה חסה על ממונם של ישראל כדאיתא ר"ה (כ"ז. א') יומא (ל"ט. א') וכן חסה התורה על טרחתם של ישראל כדאיתא במדרש רבה. פ' אמור. בלק. פינחס. יו"ד בהמות טהורות מסרתי לך ג' ברשותך

וז'

תוקעין בתחלתה כו' לאו משום שחל ר"ה בשבת אלא כגון שנאבד השופר (כו) או אונס אחר ע"כ הג"ה. **והוורין ומריעין**

וז' אינם ברשותך. לא הטריחתיך לחזור בהרים להביא קרבן אלא מאלו שהם ברשותך שנאמר שה כשב ועז ע"כ. וא"כ לפי זה הטעם דר' יהודה הוא המיקל ולא מחמיר. היכא שיש שופר של יעל כפוף כשר לדעתם ודו"ק. ועוד יש לומר דהכי פירושו דהתוספתא הנ"ל נתנו חכמים מצוי למצוי ושאינו מצוי לשאינו מצוי. דטעם זה קאי על דברי הת"ק דמתניתין וגם על דברי ר' יהודה. דלכך אמרו החכמים היינו הת"ק בר"ה ויובל בשל יעל פשוט. לפי שאינו מצוי כמו ר"ה שהוא פעם אחת בשנה. ובתענית בשל זכרים כפופים לפי שהם מצוים כתענית שהם מצוים כמה פעמים בשנה. וזהו כר' שמעון במנחות (ס'. ב') דסבר מנחת סוטה ומנחת חוטא מצוים הם כנגד מנחת העומר. ור' יהודה אמר בר"ה בשל זכרים כפופים לפי שהם מצוים כר"ה שהוא קבוע ומצוי בכל שנה. וביובל בשל יעלים פשוטים לפי שאינו מצוי כמו יובל פ"א בחמשים שנה. וכן בתענית סבר ר' יהודה בשל יעל פשוט. לפי שאינו מצוי כמו תענית בזמן המקדש. שלא היו אז ד' צומות קבועים בשנה. כי אם תענית בצרה. כעצירת גשמים וכדומה שמתענים וצועקים ומריעין כדאיתא בתענית. ור' יהודה לשיטתו דסבר במנחות (ס'. ב') אדרבה הא מצוי טפי. היינו מנחת העומר. שהוא חוב קבוע פעם אחת בשנה ושנה. הנך זימנין דלא משכחת לה כלל. היינו מנחת סוטה ומנחת חוטא שהם אינם חוב קבוע לא חשוב מצוי כלל נגד העומר שהוא חוב קבוע. הכא נמי בשופר חשיב לר' יהודה ר"ה מצוי טפי אף שהוא פעם אחת בשנה אבל הוא חוב קבוע בכל שנה. נגד התענית בזמן שהיה ביהמ"ק קיים שלא היה אז התענית חוב קבוע. ובזה אתי שפיר הא דאמר ר' לוי בגמרא שם. מצוה של ר"ה ויוה"כ בכפופין ושל כל השנה בפשוטין. פירש"י של תענית ע"כ. ולא קשה מנא לו לר' לוי לפלוג על הת"ק דמתניתין דקאמר בתענית בשל זכרים כפופים. וגם ר' יהודה לא פליג שם במתניתין בתענית. יש לומר דר' לוי פירש שפיר טעמם דהת"ק ור' יהודה במתניתין כהתוספתא הנ"ל דנתנו חכמים מצוי למצוי ושאינו מצוי לשאינו מצוי. וא"כ הוי שפיר מחולקים הת"ק ור"י גם בתענית לשיטתם במנחות הנ"ל. וסבר ר' לוי כר' יהודה בר"ה בכפופים לפי שנתנו מצוי למצוי. ובתענית ביעל פשוט לפי שאינו מצוי לשאינו מצוי כדלעיל מלבד היובל סבר ר' לוי דלא כר' יהודה אלא שוה יובל לר"ה בכפופים. לפי שהיובל נמי חוב קבוע כמו ר"ה. אי נמי משום הג"ש דשוה יובל לר"ה שביעי שביעי כדאיתא בר"ה (ל"ד א') ולפ"ז אתי נמי שפיר הא דפסק הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' תענית במקדש תוקעין בחצוצרות ובשופר ע"כ. היינו בשל זכרים כפופים. דסתם שופר הוא של זכרים כפופים ולא של יעל פשוט. והטעם בזה לפי שהרמב"ם פירש המשנה כהתוספתא הנ"ל. ונקט בזה סברת ר' שמעון דהוא הת"ק דר' יהודה לעיקר דדבר השכיח יותר הוא המצוי נגד דבר שאינו שכיח כל כך אף שהדבר השכיח אינו חוב קבוע ודבר שאינו שכיח הוא חוב קבוע כדנקט הסתמא דגמרא בזבחים (צ"א. א') סברא זו לעיקר. דאיתא שם ואבע"א מילה לגבי פסח כי תדיר דמיא ע"כ. לכך פסק הרמב"ם הכא בשופר נמי כת"ק דר' יהודה בתענית במקדש בשופר של זכרים כפופים דנתנו מצוי למצוי ודו"ק. ודלא כהלחם משנה שם עי"ש היטב. וכן יש לפרש את הירושלמי הנ"ל הא דאמר ר' יוחנן טעמיה דרבי יהודה כדי ליתן מצוי על מצוי ושאינו מצוי על שאינו מצוי. היינו דר' יוחנן אשמעינן דיכא דבתענית בשל יעל פשוט במקדש כדר' לוי בגמרא דידן הנ"ל. ור' יהודה לשיטתו במנחות שם. דדבר שאינו חוב קבוע אף דשכיח חשוב אינו מצוי כגון תענית במקדש כמו יעל שאינו מצוי. אי נמי סבר ר' יוחנן דאף לר' יהודה חשוב תענית מצוי כיון דשכיח הרבה אף במקדש דמתריעין בשופר ובחצוצרות על כל צרה שבא עליהם כגון חרב ורעב ועצירת גשמים ומגפה וחי' רעה ומחלה כדתנן בתענית. ור' יוחנן פליג על ר' לוי בזה. דר' לוי חשיב תענית לר' יהודה לאינו מצוי במקדש כדלעיל. ור' יוחנן חשיב תענית לר' יהודה למצוי כמו בשל זכרים כפופים דמצוי. ושפיר פסק הרמב"ם הנ"ל במקדש תוקעין בשופר של זכרים כפופים כר' יוחנן בירושלמי נגד ר' לוי בגמרא דידן ודלא כהלח"מ שם עי"ש היטב ודו"ק. כ"ז פירשתי לדעת הרמב"ם והתוס' והמרדכי הנ"ל. דהא דאמר ר' יהודה במתניתין בשל זכרים דוקא בשל איל. ובשל יעל פשוט. דוקא בשל יעל. אבל לדעת הפוסקים הנ"ל דלאו דוקא בשל איל בר"ה ובשל יעל ביובל. אלא כפופים בר"ה אף ממין בהמה אחרת שאינה איל. יש לומר דפירשו הכי את הירושלמי הנ"ל אמר ר' יוחנן דר' יהודה כדי ליתן מצוי על מצוי ושאינו מצוי על שאינו מצוי. היינו דר' יוחנן פירש הא דאמר ר' יהודה בזכרים כפופים. וביובל בשל יעלים. היינו לאו דוקא נקט בשל איל זכר בר"ה. ובשל יעל ביובל. אלא דבעי דוקא כפופים בר"ה. דבר"ה כמה דכייף איניש דעתי' טפי עדיף. וכדאמר ר' יונה בירושלמי שם. לכוף לבו לתפלה. וזה הטעם שייך נמי בתענית לר' יהודה כמו לת"ק. וכל הכפופים כשרים לכתחלה בר"ה ובתענית במקדש אף שאינו של איל. אלא ר' יהודה נקט בשל זכרים. לפי שמצוי בזכרים כפופים. וכן פירש"י במתניתין שם. בשל זכרים אילים שסתמן כפופים ע"כ. לדעתי פירש"י כן מהירושלמי הנ"ל. כדי שיתן ממצוי על מצוי. היינו קרנות כפופים המצוים. על אילים זכרים המצוים. והוא הדין שהכפופים כשרים בר"ה ובתענית אף מנקבות או ממינים אחרים שאינם אילים. וכן ביובל בעי ר' יהודה פשוט אף שאינו של יעל. ונקט של יעל לסימן כדי ליתן אינו מצוי על שאינו מצוי. היינו קרן פשוט שאינו מצוי. על יעל שאינו מצוי. וכמו כן פירשו התוספתא הנ"ל אף לת"ק דר' יהודה דבר"ה בעינן דוקא פשוט. ובתענית דוקא כפופים. ונקטו בשל זכרים דמסתמא הם כפופים. ובשל יעל מסתמא הם פשוטים. והוא הדין משאר מינים כדלעיל. ולפי זה שפרשתי מדויק שפיר בהתוספתא הנ"ל לשון נתנו חכמים. ובהירושלמי הנ"ל לשון על מצוי ודו"ק. וגם לפי זה שפירשתי התוספתא והירושלמי הנ"ל. מה שלא הביאו התוס' בגמרא שם ראיה מהתוספתא והירושלמי הנ"ל לפירש"י יעל פשוט חיה שכן שמה וקורין אותה אשטיין באק. ודלא כפירוש הערוך כשבה נקבה וקרן הכשבה רגיל להיות פשוט. דנתנו מצוי למצוי ושאינו מצוי לשאינו מצוי. ושפיר הוא אשטיין באק מין חיה שאינה מצוי לנו. והכשבה נקבה ג"כ מצוי כמו הזכר. כמו שפירש הקרבן נתנאל דברי הרא"ש ר"ה פ"ג. דלראי' זו הביא לשון התוספתא במתניתין. וכ"כ התוס' י"ט במתניתין שם. והחכם צבי בתשובה (סי' ל') דחה ראי' זו. מבכורות (מ"ז א') דקרן בכשבה נקבה חשיב מום והוי שפיר אינו מצוי כפירוש הערוך עי"ש. ולדעתי נראה כיון דרש"י פירש דלאו דוקא נקט במתניתין המין זכרים אילים ויעלים. אלא דוקא נקט דבעינן כפופים המצוים ופשוטים שאינם מצוים. ונקט בשל זכרים אילים דמסתמא הם כפופים. א"כ פירש"י דלא קאי הלשון מצוי ושאינו מצוי בהתוספתא והירושלמי הנ"ל על המינים אלא קאי על הקרנות. דקרנות כפופים מצוים וקרנות פשוטים אינם מצוים א"כ ליכא ראיה כלל לא לפירש"י דוקא. ולא לפירוש הערוך ודו"ק. ועיין בספרי אהבת מרדכי דרוש הראשון דראש השנה. מה שפירשתי שם דברי רבי אבהו בגמרא כאן פ"א (ט"ז. א') דרבי אבהו פירש וקאי על דברי ר' יהודה שאמר משום ר"ע בברייתא שהביא הגמרא שם. ור' יהודה לשיטתו שם בפ"ג דשופר של ר"ה בשל איל. לכך שפיר אמר רבי אבהו למה תוקעין בשופר של איל דוקא. וגם פירשתי שם כל המאמר דרבי אבהו באריכות באר היטב ע"פ דרוש וגם תירוץ על קושית הר"ן ז"ל הנ"ל. וכן פירשתי שם הפרשה העקדת יצחק בן אברהם. וכן ישבתי שם שפיר דברי הגר"א ז"ל מווילנא. בשו"ע או"ח (סי' תקפ"ד. סעי' ד') ודברי השבות יעקב ז"ל בתשובה ח"א (סי' ל') עיי"ש היטב בספרי הנ"ל ותמצא נחת בע"ה:

(כו) או אונס אחר. התוספות שם (ט"ז. ב') ד"ה שאין תוקעין בתחילתה כו' והר"ן ז"ל כתבו כן

ומריעין ואם תאמר הא קא עבר על בל תוסיף כדאמר לקמן פרק ראוהו ב"ד מניין לכהן כו' עד הואיל וניתנה רשות לברך אוסיף ברכה אחת משלי וה"נ אין לתקוע בחנם ואע"ג שאינו עובר עליהם אלא בזמנן ה"נ זמניה הוא דילמא מתרמי ליה ציבורא או גברא דלא תקע עדיין (כז) כדאמרינן לקמן גבי כהן וי"ל דבעשיית מצוה שתי פעמים ליכא משום בל תוסיף אם עסק בה כל היום (כיון) [כגון כהן] שאינו מוסיף ברכה אחת משלו וכן אם לוקח לולב כמה פעמים ביום ואוכל מצה כמה פעמים ליכא בל תוסיף וכן בקרבן הנותן מתנה אחת או נותנו כמה פעמים בקרן אחד אינו עובר אא"כ נותנו על קרן
אחר

כן בשם הלכות גדולות. וכן הטור או"ח סי' תקפ"ה כתב ג"כ בה"ג מפרש כגון דאתילד אונסא ולא תקעו ע"כ. ועיי"ש בב"ח ז"ל שחילק בין אונס הקרוב לפשיעה כגון אבדה. ובין אונס גנבה דלא היה במזיד רק נתבטלה באונס לא יאונה להם און כדאיתא במהרי"ל ז"ל. ובט"ז שם אות ז"ן תירץ באופן אחר שדברי הבה"ג ודברי המהרי"ל עודקים בחדא גוונא כדאמר רב חסדא ברכו' (נ"ה א) חלמא בישא עלבותי' מכחייה ע"כ. פי' שע"י שהוא דואג ומתעצב ניצול אח"כ מגזרה רעה ח"ו עיי"ש. ולי נראה דהגהו' מרדכי כאן הוא מהבה"ג שהעתיק לשונו ממש ודלא כהב"ח ז"ל שכ' שהג"ה זו פי' לדברי הבה"ג. ומה שהקשה הט"ז והא אונס פטר רחמנא בכל מקום. אין זה קושיא לדעתי דסימנא מילתא היא כדאיתא בהוריות (י"ב א') ובכריתות (ו' א') לפיכך כתב בה"ג אף דאתילד אונס ולא תקעו בתחילת השנה מריעין בסופה דסימנא מילתא היא. וכן איתא בחולין (נ"ה ב') רשב"א אומר בית ותינוק ואשה אע"פ שאין נחש יש סימן א"ר אלעזר והוא דאתחזק תלתא זימני דכתיב יוסף איננו שמעון איננו ואת בנימין תקחו ע"כ. ואע"ג דבעי חזקה בג' זימני דוקא. יש לומר דוקא בכל השנה. אבל בראש השנה הוה סימנא מילתא אף בחדא זימנא. לפי זה הא דחשיב בגמרא הוריות וכריתות ובטוא"ח או"ח (סי' תקפ"ג) דיאכל אדם בליל ר"ה ירקא כרתי רוביא כו'. יש לומר דלאו דוקא כולם אלא חדא מאלו סגי. ועוד יש לומר דדוקא בשלשה דברים הוה סימנא אף בר"ה. ולכך נקט אביי שם מינים הרבה משום שינוי המקומות שיש שנמצא מין זה ולא נמצא מין זה. אבל ג' מינים בעי דוקא לסימנא כדר' אלעזר בחולין שם. וכן ר' אמי דחשיב ג' דברים לסימנא שם. אי מסיק לו שתא. אי מצלח בעיסקא. אי הדר ואתי לביתא. כמי דוקא דאיתחזק בתלתא זימני למוללא באלו יו"ד ימים מראש שתא בעי לסימנא. ולפי זה נראה לי לפרש הא דמסיק הגמרא שם ולאו מילתא היא דילמא חלשא דעתי' ומיתרע מזלי'. פירש"י דלא ליעבד הכי דדלמא לא חזי בבואה דבבואה חלשה דעתי' ומתרע מזלי' ע"כ. וקשה אמאי לא חיישינן גם לסימנא אחריתי דילמא לא משך נהורי' או לא שמן תרנגולתא וחלש דעתי' ומתרע מזלי'. יש לומר דדוקא בסימן ג' חלש דעתי' כיון דאתחזיק תלתא זימנא בריש שתא. אבל לא בסימנא חדא או בתרתי מאלו. וזה דקאמר הגמרא ולאו מילתא דילמא חלשא דעתיה ומתרע מזלי'. דוקא אי עביד שלשה סימנים כולם יחד. ואפשר שלזה כיון הטור או"ח (סי' תקפ"ג) דחשיב אלא שני סימנים ולא חשיב כל הג' סימנים הנ"ל. משום דפירש הגמרא שם ולאו מילתא היא דילמא חליש דעתי' ומיתרע מזלי'. מדברי ר' אמי עצמו. או מדברי רבה לפי גרסתו. שהיא בעצמו סיים בדבריו דאסור למיעבד הסימן הג' משום דחלש דעתי' בג' סימנים יחד ומיתרע מזלי' דאתחזק בג' זימני. ודלא כהב"י ז"ל שם דפי' דעת הטור כדעת המרדכי ז"ל בריש יומא. דכתב והא דאמרינן דלאו מילתא היא דילמא חליש דעתי' ואיתרע מזלי' לא קאי אלא אמאי דקאמר האי מאן דבעי למיפק לאורחא ובעי למידע אי הדר לביתי' אי לא משום שהשטן מקטרג בשעת הסכנה כגון בדרך וגרסינן בירושלמי דפ' תפלת השחר כל דרך בחזקת סכנה וכל החולים בחזקת סכנה ובדבר קטן חלש דעתי' ואיתרע מזלי' ע"כ. ולדעתי אפשר דגם המרדכי ז"ל סבר דבעינן דוקא ג' סימנים לחזקה. ולזה אסור לעשות הג' סימנים הנ"ל כולם יחד בריש שתא. ואשמעינן עוד המרדכי ז"ל דאף לעשות סימן אחד או שנים. דוקא השנים הראשונים מותר סימנא דשרגא וסימנא דתרנגולתא. דלא חלש דעתי' בסימן אחד או אף בשתים אלו. אבל בסימנא דבבואה דבבואה דחלש דעתיה למיפק לדרך במקום סכנה חיישינן למיתרע מזלי'. לכך אסור למיעבד האי סימנא אף לחודא. ובזה אתי שפיר דקאמר ולאו מילתא היא דילמא חלש דעתי' ומיתרע מזלי'. לאחר הסימן הג'. ובזה אתי שפיר מדויק פירש"י ז"ל. דבהוריו' שם האריך וכתב ולאו מילתא היא. דזימנא דאע"ג דלית ליה בבואה דבבואה הדר אתי ואפי' הכי לא ליעבד הכי דדילמא לא חזי בבואה דבבואה חלשה דעתי' ומתרע מזלי' ולא הדר אתי [משום דמיתרע מזלי' דאי לא הוה עביד הכי לא הוה מיתרע מזלי' והדר אתי] הילכך לא ליעביד ע"כ. ובכריתות שם קצר וכתב ולאו מילתא היא. דלא ליעבד אינש הכי דילמא הוי סימנא בישא ומלעטר נפשיה ומיתרע מזליה ע"כ. היינו בהוריות שם כיון רש"י דוקא על הסימן בבואה דבבואה לבד. אף שבאמת לאו מילתא בסימן אחד. ובודאי הדר לביתא אף דלית לו בבואה דבבואה. מטעם דלא אתחזיק כדלעיל. אפי' הכי לא ליעבד הכי דילמא חלש דעתי' ואיתרע מזלי'. משום סכנת הדרך כהמרדכי ביומא הנ"ל. או משום דמיתרע מזלי' משום האי טעמא דעביד הכי כפי' הג"ה המוסגר ברש"י הנ"ל. ובכריתות שם כיון רש"י על כל השלשה סימנים ביחד. או אחד מהם שעשה שלשה פעמים זה אחר זה דאסור לעשותם דילמא הוי סימנא בישא ומלעטר נפשי' ומיתרע מזלי' בריש שתא. ולדעתי יש עוד לפרש ולחלק בין הסימן בתרא להשני הסימנים דקמאי. דהשני הסימנים הראשונים שאינם תלוים בגופו אלא בשרגא או ברוח. או בתרנגולתא. לא חלש דעתי' בם אף אם לא ימשוך נהורי' או לא ישמן התרנגולתא. דיאמר דהחסרון תלוי ברוע השרגא או הבית או התרנגולתא. ולא ברוע מזלי'. אבל בבבואה דבבואה אין לו במה לתלות החסרון אלא בו בעצמו וריע מזלי' משום הכי חלש דעתי' ומיתרע מזלי' באמת. ואפשר לדחוק גם דעת הב"י לזה דבעינן דוקא שלשה סימנים מלבד הסימן בבואה דבבואה. ובכיון כתב המרדכי ז"ל ביומא אמר אביי השתא דאמרת סימנא מילתא היא יהא אינש רגיל למיכל בר"ה קרא ורוביא וכרתי ע"כ. חשיב שלשה מינים דוקא. לפי זה דסימנא מילתא דוקא בחזקה שלשה פעמים. איכא למימר כמי בשופר היכא דלא תקעו באונס בר"ה מריעין לו בסופה. משום סימנא מילתא היא. דלא תקע שלשה פעמים. ואלו הם התקיעות מיושב. והתקיעות דמעומד בתוך התפלה למלכיות זכרונות ושופרות. והתקיעות לאחר התפלה. כל זה פירשתי לדעת הבה"ג הנ"ל. והמהרי"ל ז"ל כתב דאם לא תקעו באונס לא יאונה כל און כדאיתא בערכין (ט"ז ב') דרבי יצחק סבר שם דאפילו הושיט ידו לכיסו ליטול שלש ועלו בידו שתים הרי זה יסורים וממרקים עונותיו של אדם כדאיתא ברכות (ה' א') וא"כ קשה היכי אמר רבי יצחק הכא שאם לא תקעו בתחלת השנה באונס מריעין בסופה. הא מתכפר ביסורין והצער שיש לו מזה שלא תקעו באונס. לכך פירש דרבי יצחק הכא מיירי היכא דלא תקעו במזיד דוקא ולא באונס ודו"ק: (כז) כדאמרינן לקמן. (שם כ"ח ב') ועי' בחידושי הרשב"א ז"ל כאן שכתב דלא קשה כלל דלא דמי לכהן דהתם עבר על בל תוסיף כיון שהוסיף ברכה מדעת עצמו וכן בכל המצות אם הוסיף מדעת עצמו עובר. אבל אם הוסיף מדעת חכמים שצוהו לעשות כן כמו הכא אינו עובר רק מחויב לעשות כן כמו שכתוב על פי התורה אשר יורוך. וגם ב"ד לא עברו על בל תוסיף או על בל תגרע היכא שעשו תקנה אף שעברו דבר תורה או הוסיפו. כמו שתקנו לישב בסוכה בש"ע בזמן הזה שידעינן בקביע דירחא וכן אסרו לתקוע בר"ה שחל בשבת ויש בזה לא תסור עכ"ל. ועי' בכתב והקבלה על דברים (ד'
פסוק

אחר (כח—כט) כדלקמן ומטעם זה מותר ליתן יותר מב' ערבות ומג' הדסים בלולב דבאותו מין ליכא בל תוסיף אפילו למ"ד לולב צריך אגד (ל) וצריך עיון לפי זה למה אין מותר ליתן כמה חוטין בציצית וכמה פרשיות בבית אחד: (הגה"ה) (לא) מיהו בתפילין פסול משום דבית החיצון אינו רואה האויר (לב) עיין בס"פ לולב וערבה (עכ"ה): עיון תפלה רש"י פירש שמצפה מתי תתקיים שמתוך כך שבטוח שתתקיים תפלתו עונותיו נזכרים ור"ת פי' עיון תפלה (לג) שאינו מדקדק בתפלתו: (הגה"ה (לד) כי ההיא דפ' גט פשוט ג' עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום

עיון

פסוק ב') מה שכתב שם ודו"ק: (כח) כדלקמן (שם כ"ח ב') עי"ש בתוס' ד"ה ומנא תימרא דתנן כו'. ובפ"ק דר"ה (ט"ז ב') תוס' ד"ה ותוקעין ומריעין כשהן עומדים כו' שהקשו כן: (כט) כדלקמן. (שם) ועי' בפני יהושע בחידושיו שכתב הטעם שלא ניחא להתוס' דברי הרש"א הנ"ל דחילק בין דמוסיף מדעת עצמו ובין דמוסיף מדעת חכמים. דזה לא שייך אלא היכא דחכמים הוסיפו דבר חדש מה שלא היה שייך לזמן נתינת התורה. כגון נר חנוכה או ספיקא דיומא ביו"ט וכדומה. אבל במידי אחריני כגון הכא אף שמדעת חכמים הוסיף מכל מקום עובר עליו עי"ש ודוק: (ל) וצריך עיון לפי זה למה אין מותר ליתן כמה חוטין בציצית. הייני אף יותר מח' חוטין יהי' מותר ליתן לכתחל' כמו בלולב. וכזה לשון התוס' לקמן (כ"ח ב') סד"ה ומנא תימרא דתנן כו' עי"ש. ולדעתי העתיק כאן המרדכי ז"ל לשון התוס' הנ"ל. אבל לדינא פסק בהלכות קטנות. כמו שתירצו התוס' בר"פ התכלת (ל"ח א') ד"ה התכלת כו'. ושמא כל מה שמוסיף חוטין מד' עד ח' לאו מוסיף הוא ולא מפסיל בכך כו'. ובסנהדרין מיירי דמוסיף טפי מתמניא כו' עי"ש. וכתב כן בקולר דיני המרדכי הלכות ציצית פ' התכלת רמז תתקל"ט. הלבן אינו מעכב התכלת והתכלת אינו מעכב הלבן ועתה שאין לנו תכלת אפי' משימים ח' פתילים ליכא משום בל תוסיף דגדילים טובא משמע וגם נראה דמכל מקום לכתחלה בעינן ח' עכ"ל. ועיין בב"י ז"ל או"ח (סי' י"א) שכתב כי המרדכי ז"ל כתב בשם התוס' שאנן כדעת בעל העיטור ז"ל דסבירא לו שאין לחוטין שיעור למעלה דכמה שירצה יוסיף עי"ש. ולא ידעתי היכא מוכח זה מהמרדכי ז"ל דמותר להוסיף אף יותר מתמניא. ואולי כיון הב"י על המרדכי כאן. שלא כתב הכא בלא החלט גמור. ואפשר כיון על התירוץ הראשון בתוס' ר"פ התכלת הנ"ל. שכתבו והאי דלא מוקי לה התם בהטיל למוטלת משום דילמא לא מיפסלא בכך אע"ג דעובר על בל תוסיף אם נתכוון להוסיף דוקא ואם לא נתכוין להוסיף שרי כו' עכ"ל. משמע מכאן אם לא נתכוון דוקא להוסיף ולעבור אינו עובר ושרי להוסיף ממילא כמה שירצה כמו שכתב הבעל העיטור. אבל באמת זה התירוץ אינו. מהא דאמר רבא שם (מ' ב') השתא בבל תוסיף קאי מעשה לא הוי עכ"ל. משמע מסתמא אף דלא מתכוין להוסיף עובר. ואף שיש לומר דרבא לשיטתו בר"ה (כ"ח. סע"ב) דלעבור לא בעי כונה. אבל רבי זירא לשיטתו דמצות בעי כונה. כדמוכח מרב פפא גם כן דתירץ לרבי זירא שם וכן פסק הרמב"ם ז"ל הל' ציצית פ"א הט"ו והטוש"ח או"ח (סי' יו"ד) מכל מקום יש תנא מאן דאמר עירובין (צ"ו א') דאף לעבור בבל תוסיף לא בעי כונה. וכ"כ התוס' שם ד"ה ממאי דגברא לאוסופי קמיכוון כו' ודלא כהלאן קדשים ז"ל שהגיה שם בחנם ללא צורך. ושינה שם ממסכת עירובין על המסכת ר"ה. ולדעתי כצ"ל בתוס' שם אפילו למאן דאמר בפ' בתרא דעירובין (צ"ו א') דלעבור משום בל תוסיף לא בעי כונה. ומשמע נמי בההוא פירקא (שם ק' א') דלרבי יהושע לא בעי כונה מ"מ הכא מודה דליכא בל תוסיף כיון דלבטולי קמיכוון עכ"ל. ונראה לי עוד לומר דסוגיא זו לחלק בין שיטת רש"י ותוס' והרא"ש בפסקי' וכן דעת בעל העיטור הלכות ציצית (שער ב' ח"ב) שהם פירשו דרבא אמר לדעת עצמו ולהלכה. השתא בבל תוסיף קאי מעשה לא הוי. בניחותא אמר כן דרבא לשיטתו בתמורה (ד' סע"ב) דכל דאמר רחמנא לא תעביד ועביד לא מהני. וכן מצאתי בשער החדש על הבעל העטור שם (אות ל"ג) שאאמ"ו הגאון זצ"ל הסכים ג"כ לזה. ודברי פי חכם חן עי"ש. אבל הרמב"ם ז"ל פ"א מהל' ציצית הט"ו. הפך שיטתו משיטתם כדאיתא בטוש"ח וב"י או"ח (סי' י') כי לדעת הרמב"ם רבא אמר פי' לדברי רבי זירא ולא לדעת עצמו. ואולי

סבירא לו לרבי זירא כאביי דכל דאמר רחמנא לא תעביד ועביד מהני. והשתא ליכא הוכחא גמורה לשיטת רש"י ותוס' הנ"ל ועי"ש בשער החדש אות ל"ד. אמנם נראה דדעת המרדכי להלכה כהתוס' בר"פ התכלת וכדעת רבינו יעקב שהביא הבעל העיטור בשער א' מהל' ציצית ח"ב ונראי' דברים דאין מוסיפין על ח' חוטים ואולי ט"ס וצ"ל ונראים דבריו כו'. ומסתברא דאין לו שיעור למעלה במנין חוטין כדפרישית לעיל עכ"ל. ועי"ש בשער חדש אות כ"ג. דתירץ קושית התוס' הנ"ל מסנהדרין (פ"ח ב') לשיטת הבעל העיטור. דדוקא אם הוסיף מין אחר על הלבן והתכלת אזי עובר כמו בלולב שם. אבל באותו המין ליכא בבל תוסיף אפילו עד מאה כמו בהדס. וכתב כן הגר"א ז"ל מווילנא בביאורו לשו"ע או"ח (סי' י"א אות ל"ט) עי"ש. ולפי דברינו אין כאן מקום לחלק דברי המרדכי בין לכתחלה לדיעבד כדעת הב"ח ז"ל בטור או"ח (סי' יו"ד) ובחידושי אנשי שם כאן עי"ש. וגם מתורץ קושית מהר"י כ"ץ ז"ל שם. ועי' במעדני יום טוב הלכות ציצית (סי' ד' אות ח') וכ' שכתב גם כן כדברי עי"ש ודו"ק: (לא) מיהו בתפלין פסול משום דבית החיצון אינו רואה האויר. היינו זה אתי שפיר לפירוש ר"ת במנחות (ל"ד ב') תוס' ד"ה והקורא קורא כסדרן כו' דפירש להא דאמר רבי זירא בסנהדרין (פ"ט א') כל בית החיצון שאינו רואה את האויר פסול קאי גם כן על הפרשיות כגון קדש ושמע היכא ששינה את סדרן והחליף הפרשיות פסול כמו דמסיק הגמרא שם במנחות (לה א') ברייתא לברייתא וגוייתא לגוייתא נמי הך דבעי למיחזי אוירא דימין קא חזיא אוירא דשמאל ודשמאל קא חזיא אוירא דימין אלא לא שנא עכ"ל. ועי' במעדני יו"ט בהלכות קטנות הלכות תפלין (סי' ו' אות ח') שכתב וצריך לפרש דגוייתא אע"ג דלעולם לא הך חזיא אוירא ולא הך חזיא אוירא מכל מקום הך בעיא למיהוי סמיכא להך דחזיא אוירא דשמאל ואשתכח השתא דהוי איפכא ע"כ. וא"כ לפי זה כל שכן היכא דמוסיף פרשה יתירה על ד' פרשיות דפסול. אבל לפירש"י שם בסנהדרין י' והרמב"ם בפ"ד מה' ממרים ה"ג שפירשו להא דרבי זירא דוקא דדבק בית חמישי לד' בתים פסול משום שאינו רואה האויר. וכן פירשו התוס' במנחות (ל"ה א') ד"ה מעברתא דתפלין כו' דלא שייך אינו רואה האויר בכי האי גונא אלא כי חבר ביתא אחריתא תמן. היינו זה לפירש"י והרמב"ם הנ"ל. ועוד דשמא דבית החיצון שאינו רואה האויר פסול לא שייך אלא בתפלין של ראש כו' עכ"ל. היינו כוונו בזה לפירוש הר"ת ז"ל הנ"ל אינו מספיק לנו התירוץ הראשון שבתוס' לכך תירצו ועוד כו' עי"ש. מלינו נמי לומר דהלכה כרב חננאל אמר רב במנחות (ל"ד סע"ב) דאמר החליף פרשיותי' פסול ע"כ. וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהלכות תפלין הלכה ה'. ואפשר דרק מדרבנן פסול בהחליף הפרשיות. ולא מדאורייתא. לפי הטעם דרבי זירא בסנהדרין שם דאינו רואה את האויר לא שייך אלא בבתים דוקא ולא בפרשיות ודו"ק: (לב) עי' בס"פ לולב וערבה. נראה לי דצ"ל בר"פ לולב וערבה. דכתב שם המרדכי ז"ל הדין דבערבה שבלולב ליכא בל תוסיף עי"ש. ואפשר דסוף פרקא שם דוקא. וכיון על מה שכתב המרדכי שם בשם הראבי"ה ז"ל אבל לישן בסוכה אסור משום דמחזי כמוסיף. וחילק שם בין לכתחלה לדיעבד עי"ש. וא"כ הכא נמי אפשר לחלק כן בין לכתחלה לדיעבד ודו"ק: (לג) שאינו מדקדק בתפלתו. היינו שאינו מכוון. כדאיתא בשבת (קי"ח ב') אמר רב יהודה תיתי לי דקיימית עיון תפלה. פי' שם התוס' בכונת הלב. וכן ההיא דתנן לקמן (שם קכ"ז א') אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז וקחשיב שם נמי עיון תפלה עי"ש ודו"ק: (לד) כי ההיא דפ' גט פשוט ב"ב (קס"ד ב') אמר רב עמרם אמר רב ג' עבירות כו' וקשה

לפי

עיון תפלה והרהור עבירה ולשון הרע וקשה (לה) דבפרק הרואה [נו] אמרינן המאריך בתפלה מאריכין לו ימיו ושנותיו (לו) ופריך מעליותא היא (לז) והא א"ר יצחק ג' דברים מזכירין עונותיו עיון תפלה ומשני הא דמאריך ומעיין בה כו' ע"כ נראה כפירוש רש"י שמתוך שבוטח שתתקיים תפלתו עונותיו נזכרים ומיהו ההוא דפ' נט פשוט

לפי זה איך פליג רב יהודה על רבו רב דאמר שאין אדם ניצול מעיון תפלה בכל יום שאינו יכול לכוון. ורב יהודה קאמר בשבת (קיח ב) תיתי לי דקיימית עיון תפלה בכוונת הלב. כדלעיל באות ל"ג. ועוד איך אמר רב יהודה דכיון בתפלה. והא אי' בירושלמי ברכות (פ"ב סה"ד) דאי אפשר כלל לכוון בתפלה דאף רבי חייא רובא לא כיון בתפלה וגם שאר אמוראים לא יכלו לכוון כולה דאמר ר' מנא אחזיק טובתא לרישא דכרע מעצמו במודים. וכדאיתא בתוס' ברכות (ל"ד ב') ד"ה כל המאריך כו' שבת (קי"ח ב') ד"ה עיון כו' ר"ה (ט"ז ב') ד"ה עיון כו' ב"ב (קס"ד ב') ד"ה עיון כו'. ויש לומר דרב יהודה סבר כדרבי חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי דאמר ברכות (ל"ד ב') אם אינו יכול לכוון בכולם יכוון באחת באבות ע"כ. וכבר פירשתי בספרי אהבת מרדכי את הירושלמי הנ"ל באריכות על דרך זה. כי בודאי כוונו כל האמוראים הנ"ל ברכה אחת באבות כראוי. ואף רשב"י התפלל ברכה אחת באבות בכונה למ"ד תפלה דאורייתא כדאיתא ריש תענית ולעבדו בכל לבבכם איזה עבודה בלב זו תפלה. וכדאיתא שבת (ל"ג ב') בעידן צלויי לבשו ומכסו ומצלי ע"כ. ומה שכתבו התוס' שבת (י"א א') ד"ה רשב"י וחביריו כו' שהוא מצלי היינו ק"ש עכ"ל. היינו דוקא למ"ד דתפלה דרבנן. אבל למ"ד תפלה דאורייתא אף רשב"י וחביריו חייבים להתפלל ברכה אחת באבות בכונה כמו ק"ש פסוק ראשון או שלשה פסוקים הראשונים עד על לבבך כדאיתא בירושלמי ברכות (פ"א ה"ב) ושבת (פ"א ה"ב) והטעם הוא דלבהר מלי מכוון שפיר בלא ביטול תורה הרבה. ולזה כיון הירושלמי ברכות (פ"ב) סה"ד הנ"ל שהביא כל האמוראים הנ"ל שבודאי התפללו ברכה אחת באבות בכונה כראוי לצאת ידי חובתם למ"ד תפלה דאורייתא. ולפי שהיו טרודים בגירסא תמיד והיה תורתם אומנתם לא יכלו לכוון בכל התפלה בי"ח או בי"ט ברכות כולן שתקנו כנסת הגדולה ור' שמעון הפקולי רפ"ב דמגילה ובירושלמי ברכות (פ"ה) הודו בעצמם אע"פ שליערו א"ע לכוון בכל התפלה כתיקון חז"ל ולקיים כראוי לא יכלו לקיימם בשום אופן ואשמעינן הירושלמי עוד בזה אף בלא כונה מחויבים אנו להתפלל כל התפלה שתקנו חז"ל י"ט ברכות כולן. ולא חיישינן למחזי כיוהרא בזה. לפי שהכל יודעים דאי אפשר כלל לכוון כדעת הראב"ד ז"ל בהשגות הרמב"ם ז"ל פ"ד מה' ק"ש עי"ש היטב ודו"ק: (לה) דפרק הרואה ברכות (נ"ד סע"ב) ואמר רב יהודה שלשה דברים המאריך בהן מאריכין ימיו ושנותיו של אדם המאריך בתפלתו כו' ע"כ. וקשה אמאי לא חשיב נמי להא דאמרינן שם לעיל (מ"ז א') בן עזאי אומר כו' וכל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו ע"כ. ועי"ש בגליון הש"ס להגאון רע"א ז"ל שהניח בצ"ע. ועי"ש בח"א לרש"א ז"ל שתירץ כי אמן בכלל תפלה דעונה כמברך עי"ש. וגם זה לא ניחא לי שפיר דקשה עוד למה לא חשיב נמי להא דאמרינן שם לעיל (י"ג ב') תניא סומכוס אומר כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו ע"כ. וק"ש אינו בכלל תפלה. אמנם ראיתי בספר מי השלח על ברכות של אאמ"ו הגאון זצ"ל שתירץ שם על קושיא ראשונה לפי ששנויה בברייתא לא חש למתניי'. עי' לעיל (כ"ב ב') תוס' ד"ה תיכף כו'. עוד יש לומר שגם המאריך יותר מדאי לאו מעליותא היא וכמו שכתב התוס' התם מאא"כ הכא כו' עכ"ל הזהב. ודברי פי חכם חן. וב' תירוצים הללו שייכים נמי בק"ש דמאי דתני סומכוס בברייתא לא חשיב. ועוד התם נמי אין מאריכין טובא כדאמר התם רבי חייא בר אבא לר' ירמי' עי"ש ודו"ק. וכן פסק הש"ע או"ח (סי' ס"א סעיף ו') עי"ש ודו"ק: (לז) והא דאמר רבי יצחק ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם עיון תפלה. קשה לי על שיטת הש"ס למה לא הקשו כן לעיל שם (ל"ב ב') דאיתא התם אמר רבי יוחנן אמר רבי חנינא כל המאריך בתפלתו אין תפלתו חוזרת ריקם כו' איני והא אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב כו' ע"כ. אמאי לא הביאו להא דרבי יצחק כמו שהביאו בפ' הרואה שם. ואפשר לתרץ לפי שבעל המאמר (שם ל"ב ב') הוא רבי חנן שהוא היה קודם ר' יצחק בזמן או במעלה כדמוכח מהא דרבי יצחק כאן בר"ה (ט"ז ב') ובב"ק (צ"ג א') ראיה לדבריו ג"ד מזכירין עונותיו של אדם כו' ומוסר דין על חבירו דאמר רבי חנן כל המוסר דין על חבירו הוא נענש תחלה כו' ע"כ. ולכך לא שייך למיפרך עליו מרבי יצחק. ואף שגרסינו בר"ה שם דאמר רבי אבין כל המוסר כו' ט"ס הוא כדמוכח כאן בהרי"ף ובגמרא ב"ק שם. וברא"ש שם. דגרסינן רבי חנן. אבל כאן בהרא"ש ובהרי"ף ב"ק שם. איתא רבי יוחנן במקום ר' חנן. ואפשר דט"ס הוא שם. אבל עוד קשה לי להבין קושית הגמרא שם בפ' הרואה איך הקשו מר' יצחק דאמר רק עיון תפלה לבד ולא קאמר המאריך על רב יהודה דחשיב המאריך בתפלתו עי"ש. אמנם נראה לי לתרץ ולפרש הגמרא שם בסגנון הרש"א ז"ל בח"א פ' אין עומדין (שם ל"ב ב') דכתב על הא דמשני התם כאן הכא הא דמאריך ומעיין „היינו הא דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל המאריך בתפלתו ומעיין בה. ויש לומר דהוה ס"ד דלרבותא קאמר ומעיין בה והמתרץ השיב דהמאריך ומעיין בה גרע טפי כמו שכתבו התוס' דהיינו שמצפה שתבא בקשתו עכ"ל. ולפי זה יש לומר נמי כאן בפ' הרואה שם. דהמקשן ס"ד דלרבותא קאמר רבי חייא בר אבא ומעיין בה. פירוש אף שגם מעיין בה. היינו ומכוון בלבו כמו שפירש ר"ת שם. בכל זאת בא לכאב לב לפי שמאריך וקשה על רב יהודה. ואם תמצי לומר דיש חילוק בין המאריך ומעיין בה דגרע טפי מהמאריך ולא מעיין בה כדמשני לעיל (ל"ב ב') א"כ תיקשי עוד למה אמר רבי חייא בר אבא דוקא כל המאריך ומעיין בה או בא לכאב לב כו'. היינו לפי שאין תפלתו נשמעת הא אפילו רק מעיין בה לחודא בלא המאריך אמר רבי יצחק עיון תפלה מזכיר עונותיו. אלא ודאי כדקארי לה דמשום דמאריך בה בא לכאב לב. ולרבותא קאמר ומעיין בה. והמתרץ השיב דמאריך ומעיין בה גרע טפי כמו לעיל (ל"ב ב') והמאריך לחודא עדיף טפי שמאריכין ימיו ושנותיו". והיכי עביד מפיס ברחמי והא דקאמר רבי חייא בר אבא המאריך ומעיין בה בא לכאב לב כו' דלרבותא קאמר כל המאריך. היינו אף שמאריך כיון דמעיין בה היינו דמצפה שיתקיים בקשתו כפירש"י בא לכאב לב כו'. ופריך עוד הגמרא היכי עביד היינו איך אפשר להאריך ולא יצפה שישמע תפלתו דלמה מאריך אם לא לכונה זו. ותירץ הגמרא דמפיס ברחמי היינו יאמר בלבו מי אני הדל ונבזה בא לבקש מאת הקב"ה אם לא מרוב חסדיו שהוא מתנהג בהם עם בריותיו ברחמים רבים אף שמתפללים הם בלא כונה כלל כמו שכתב כן בטוש"ע או"ח (סי' צ"ח) עי"ש ודו"ק. מזה נמי שפיר ראיה למה שכתבתי לעיל באות ל"ה דרב יהודה סבר דיצא בתפלה בכונה במה שהתפלל בכונה ברכה אחת באבות ומחויב מדרבנן להתפלל כל י"ט ברכות אף בלא כונה ולא מחזי כיוהרא כלל לפי שאי אפשר לכוון כלל בכולם לשום אדם בעולם. ועוד שמצוה להאריך בתפלה [אף] בלא כונה כדאמר רב יהודה בעצמו כאן כל המאריך בתפלה מאריכין לו ימיו ושנותיו ומעולם לא התפלל ברכה אחת באבות בלא כונה כדאמר רב יהודה בשבת (קי"ח ב') תיתי לי דקיימית עיון תפלה בכונת הלב כפי' התוס' שם. וכמו שבארתי את הירושלמי ברכות (פ"ד ה"ד) בספרי אהבת מרדכי בתשובה בעיון תפלה עיי"ש ודו"ק: (לו) ופריך מעליותא היא ואמר רבי יצחק. ט"ס וצ"ל ופריך ומעליותא היא והא אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל המאריך ומעיין בה בא לידי כאב לב כו'

פשוט [דף קסד] ג' עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום עיון תפלה ההיא (נח) פי' שמדקדק בתפלתו עכ"ה: (נט) קרקפתא דלא מנח תפילין פר"ת דלא מנח תפילין משום בזיון שאומר מה מועילין רצועות הללו אבל אם אינו מניח אותן לפי (ס) שאינו יכול לזהר שצריכים גוף נקי לית לן בה: נשאל לרבינו נחשון גאון מהו להתענות בר"ה והשיב בר"ה אסור להתענות בין מדברי תורה בין מדברי קבלה בין מברייתא בין מתלמודא מדברי תורה מניין לפי (סא) שהוא כלול עם שאר המועדות וכתיב ביה

כו' ואמר רבי יצחק כו' כצ"ל. וכן אי' בתוס' כאן ר"ה (ע"ז ב') ד"ה עיון כו' עיי"ש וק"ל: (נח) פירוש שאינו מדקדק בתפלתו. כך כתבו התוס' שבת (קי"ח ב') ד"ה עיון תפלה כו' ברכות (ל"ב ב') ד"ה כל המאריך כו' ר"ה (ע"ז ב') ד"ה עיון כו' ב"ב (קס"ד ב') ד"ה עיון כו'. ועי' לעיל אות ל"ג. ועיין בפירשב"ם ב"ב (קס"ד ב') שכתב עיון תפלה יש מפרשין שלאחר שהתפלל דן בלבו שישלם לו הקב"ה שכרו ויעשה הקב"ה לרכיו וישמע תפלתו לפי שהתפלל בכונה עכ"ל וזהו כפרש"י הנ"ל ועי"ש בתוס' ודו"ק: (נט) קרקפתא דלא מנח תפילין. בהרי"ף כאן איתא דלא מנח תפילין מעולם היינו כיון בזה לפרש כונת הגמרא הכא ר"ה (י"ז א') דלא מנח מעולם ואף שלא מחמת בזיון רק משום דלא מצי להזהר בגוף נקי. בכל זאת פשע בזה לבטל מעולם מצות עשה מגופו. וה"ה בשאר מצות עשה כמו שכתב הר"ן ז"ל. ועיין בהרא"ש ז"ל שכתב כי גרסתו של הרי"ף ז"ל היה כן בגמרא שם. דלא מנח תפילין לעולם. אבל בספרים לא נמצא גירסא הזאת אלא קרקפתא דלא מנח תפילין וכו' ע"כ. ולולא דבריו הייתי אומר דגירסת הרי"ף ז"ל היה גם כן כמו לפנינו בגמרא. אלא הרי"ף ז"ל פירש כונתם כדעת עצמו. וכן פירש הרמב"ם ז"ל בפ"ג מהל' תשובה הלכה ה'. ועי"ש בהגמי"י אות ב'. שכתב והאלפס פירש כרבינו המחבר עכ"ל מוכח כדברי בהדיא. ומה שכתב בכ"מ שם קרקפתא דלא מנח תפילין מעולם. ע"ש הוא שם. אי נמי מלשון הרי"ף ז"ל הוא זה. ועי' בשלטי הגבורים בשם הסמ"ג שהשיב על פירוש הרי"ף שהיה לו לומר דלא אנח תפילין ע"כ. ואפשר שלכך כתב הרא"ש ז"ל שגירסתו היה דלא מנח לעולם. והוא לשון הוה ולא לשון עבר. ומתורץ בזה פירכת הסמ"ג ז"ל ודו"ק: (ס) שאינו יכול לסזהר שצריכים גוף נקי. והוסיף הרא"ש ז"ל אע"ג דהעבירה היא דבקל יכול להזהר בשעת ק"ש ותפלה כו'. וכן משמע מהתוס' שבת (מ"ט א') ד"ה כאלישע בעל הכנפים כו'. ומזה הטעם אין אנו יכולים ליפטר שהרי בזה אנו יכולים להזהר כו' עכ"ל: (סא) שהוא כלול עם שאר המועדות בפסחים (ע"ז א') ת"ל וידבר משה את מועדי כו' הכתוב קבעו מועד אחד לכולן כו' ובערכין (יו"ד ב') ר"ה ויוה"כ דאיקרו מועד כו'. ובזה אתי שפיר מה שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכות קדוש החדש פ"ה הי"ג. זה שאנו מחשבין בזמן הזה כל או"א בעירו ואומרים שראש חדש ביום פלוני ויום טוב ביום פלוני לא בחשבון שלנו אנו קובעין ולא עליו אנו סומכין שאין מעברין שנים וקובעין חדשים בחוץ לארץ ואין אנו סומכין אלא על חשבון בני ארץ ישראל וקביעתם וזה שאנו מחשבין לגלות הדבר בלבד הוא כיון שאנו יודעין שעל חשבון זה הן סומכין אנו מחשבין לידע יום שקבעו בו בני ארץ ישראל אי זה יום הוא וקביעות בני ארץ ישראל אותו הוא שיהיה ראש חדש או יום טוב לא מפני חשבון שאנו מחשבין עכ"ל. לכאורה קשה עליו שכתב ואומרים שר"ח ביום פלוני ויו"ט ביום פלוני. בשלמא בר"ח תנן בר"ה (כ"ד א') ראש ב"ד אומר מקודש כו' וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהל' קה"ח ה"ח. אבל לא מצינו בשום מקום שיאמרו ב"ד מקודש היום טוב. ויש לומר דיום טוב הכתוב בהרמב"ם ז"ל קאי על ראש השנה דוקא. אולם קשה לשון הרמב"ם הנ"ל מתחלה כתב ואומרים שר"ח יום פלוני ויו"ט ביום פלוני בואו ובסוף כתב אותו הוא שיהיה ר"ח או י"ט. ועוד קשה למה חלקם הרמב"ם ז"ל ר"ח ור"ה לשנים דהא גם ר"ח איקרי מועד כדאביי בפסחים (ע"ז א') תענית (כט ב') שבועות (י' א') דאמר אביי תמוז דהאי שתא מלויי מלייה דכתיב קרא עלי מועד ע"כ ובר"ה (כ"ד א') ילפינן דראב"ד אומר מקודש החדש מדכתיב וידבר משה את מועדי עי"ש. ועוד קשה לי על סתמא דגמרא דר"ה הנ"ל איך יליף קידוש החדש מדכתיב מועדי. והא לא איקרי ר"ח מועד מפורש בתורה כדאמר סתמא דגמרא בפסחים שם שעירי ראשי חדשים אילטריכא לו סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד קמ"ל דר"ח איקרי מועד כדאביי כו'. וקשה סתמא דר"ה על סתמא דפסחים דסתרי אהדדי לכך יש לומר לפי מה דפסק הרמב"ם ז"ל בפ"ב מה' קה"ח ה"ח ואין מקדשין אלא החדש הנראה בזמנו כו' כראב"ל בר"ה (כ"ד א') ועוד פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ג מה' קה"ח הי"ח אם לא באו העדים בזמנו ועברו ב"ד החדש ואחר ד' או ה' ימים באו עדים רחוקים ואמרו שראו את החדש בזמנו יש בזה מחלוקת החכמים אם מעברין את החדש לצורך או לא וכתב עוד הרמב"ם ז"ל יראה לי שאין מחלוקת החכמים בדבר זה אלא בשאר החדשים חוץ מניסן ותשרי או בעדי ניסן ותשרי שבאו אחר שעברו הרגלים שכבר נעשה מה שנעשה ועבר זמן הקרבנות וזמן המועדות אבל אם באו העדים בניסן ותשרי קודם חצי החדש מקבלין עדותן ואין מאיימין עליהם כלל שאין מאיימין על עדים שהעידו על החדש שראוהו בזמנו כדי לעברו ע"כ. ומקורו מגמרא ר"ה (כ' א') דפלוגתא דאמוראים בזה. ועל זה כיון הרמב"ם ז"ל בלשונו „מחלוקת החכמים" עי"ש ודו"ק. מוכח מזה לפי שפסק כראב"ל שאין מקדשין החדש שלא נראה בזמנו אלא מקודש הוא ממילא מהשמים ולא מפי ב"ד לכך פסק נמי בניסן ותשרי אם לא נראה בזמנו ונעשה מעובר ממילא ואח"כ קודם חצי החדש באו עדים והעידו שראו בזמנו מקדשים הב"ד החדש בזמנו למפרע בשביל המועדות כדתנן ר"ה (כ"א ב') על ב' חדשים מחללין את השבת על ניסן ותשרי כו'. ובגמרא שם תניא על ניסן ותשרי עד שישמעו מפי ב"ד מקודש כו' ת"ר מנין שמחללין עליהם השבת שנאמר אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם יכול כשם שמחללין עד שיתקדשו כך מחללין עד שיתקיימו ת"ל אשר תקראו אותם על קריאתם אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומן עכ"ל. א"כ לפי זה צריכים הב"ד לקדש מפיהם היום טוב אם לא נראה החדש בזמנו וקודם היום טוב באו העדים שראו החדש בזמנו. וכמו כן פירש היערות דבש ח"ב דרוש י"א עי"ש. לזאת שפיר כתב הרמב"ם ז"ל הכא אומרים ר"ח ביום פלוני. אם נראה בזמנו או בשאר חדשים וי"ט ביום פלוני. אם לא נראה בזמנו ובאו עדים קודם חצי החדש ניסן ותשרי. אבל עדיין תקשה למה שינה הרמב"ם בלשונו מתחלה כתב וי"ט בואו ובסוף כתב או בי"ט. ועוד לא מצינו כלל שיאמרו ב"ד מפורש מקודש המועד או י"ט כי אם מקודש החדש. וכן איתא ברשב"ם ב"ב (קכ"א א') וברש"י ר"ה (כ"א ב') וברש"י קדושין (ל"ז ב') ד"ה תבעי קידוש ב"ד כמועדות. דהיינו קידוש החדש ובהן תלוים המועדות קמ"ל. כדכתב היערות דבש שם. באמת ברש"י שלפנינו בקדושין שם ליתא כך אלא ה"נ תבעי קידוש ב"ד ולא נהג קידוש אלא ביהודה כו' ואפשר שהיערות דבש פירש מעצמו כונת רש"י כן עי"ש ודו"ק. ועוד קשה לי באמת אמאי לא יאמר הב"ד מפורש בפה מקודש היום טוב כמו שנאמר אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדם. לכן באמת נראה לדעתי דיש לומר בזה תירוץ נכון בע"ה. כי כולי עלמא מודים בזה דעיקר קידוש החדש הוא בשביל קביעות הי"ט במועדו. וכן עיבור השנה לעשות השנה בחדש מעובר בשביל הי"ט במועדו כדאי' ר"ה (כ"א א') סנהדרין (י"ג ב') שמור את חדש האביב. שמור האביב של התקופה בחדש ניסן. וכן כתיב חג האסיף תקופת השנה ודרשו בסנהדרין (י"ג א') בעינן החג בתקופה חדשה. ואף אחרים דסברי אין בין עצרת לעצרת ובין ר"ה לר"ה אלא ד' ימים בלבד. ואם היתה שנה מעוברת חמשה. א"כ קמ"ל דאין מצוה לקדש ע"פ הראיה כדאי' בערכין (ט' ב') זה דוקא בכל חדשי השנה אבל בחדש ניסן ותשרי

שבהם

שבהם תלוי עיקר קביעות הי"ט של פסח וחג הסוכות במועדם בודאי החיוב לקדשם ע"פ ראי' וע"פ ב"ד שיאמרו מקודש החדש. ובפרט בחדש ניסן שאין מעברין השנה אלא אדר כדאיתא סנהדרין (י"ב א') וגם אין מעברין ניסן שנאמר החדש הזה לכם ראש חדשים. זה ניסן ואין אחר ניסן כדאיתא סנהדרין (י"ב ב') ואיתא נמי במנחות (כ"ט א') שהיה קשה למשה על קידוש החדש והראה לו הקב"ה באצבעו ואמר לו כזה ראה וקדש החדש ניסן בזמנו כראוי למען ידעו ישראל מתי יהיה ימות החג הפסח ועצרת וסוכות במועדם. כי חג העצרת תלוי נמי בחדש ניסן כדאיתא ערכין (ט' ב') אין עצרת חלה אלא ביום הנף. בזה אתי שפיר דנקטו אחרים שם. אין בין עצרת לעצרת. דפסח ועצרת לחד חשיב להו דקביעתם יחד תלוי בחדש ניסן. וסוכות ויוה"כ תלוי בקדוש החדש של ר"ה. אי משום מתיא אי משום ירקא כדאיתא בר"ה (כ' א') ור"ה לא תלוי דוקא בניסן כדאיתא בערכין (ט' ב') ואין ר"ה חלה אלא ביום הנף או לאור עיבורו ע"כ. לכך אמרו אחרים שם שפיר נמי ואין בין ר"ה לר"ה. לפי שקביעות אחרת להם ומשום הכי תנן נמי בר"ה (כ"א ב') על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי שבהן שלוחים יוצאין לסוריא ובהן מתקנין את המועדות פירש"י שכל המועדות תלוין בהן עי"ש בגמ' ורש"י ותוס'. דילפינן מדכתיב אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדם היינו הזהירם שלא יעבור המועד של זמן קריאתם. מקרא קודש. היינו קדוש ב"ד. ומתניתין סתמא קתני אף אליבא דאחרים דסברי לעיל לא בעינן מצוה לקדש החדש ע"פ ראיה. לפי דלא אמרו כן אלא בשאר חדשי השנה אבל בניסן ותשרי מודים דבעינן לקדש החדש בשביל תיקון המועדות מקרא הנ"ל. וכן כתב הפני יהושע ז"ל בחידושיו ר"ה (י"ח א') על המתניתין על הששה חדשים השלוחין יוצאין דסתמא קתני אף על פי דעת אחרים. וכן מוכח שם (כ' א') אמר רבא יכול כשם שמעברין השנה והחדש לצורך כך מקדשין את החדש לצורך ת"ל החדש הזה לכם ראש חדשים כזה ראה וקדש כו' אמר אביי לא קשיא הא בניסן ותשרי הא בשאר ירחי. כתבו התוס' הא בניסן ותשרי, פי' הקונטרס שהמועדות תלוין בהן מקדשין לצורך בשאר ירחי לא וי"מ איפכא עכ"ל עי"ש. ובבעל המאור ז"ל שכתב ואית דמפרשי איפכא משום דכתיב החדש הזה כלומר שאין מאיימין בניסן ותשרי אבל בשאר ירחי מאיימין לפי צורך שעה ע"פ מה ששנו חכמים אין פוחתין מארבעה חדשים חסרין בשנה ולא מוסיפין על שמנה. ערכין (ח' ב') ומסתברא לן כפירוש קמא משום דאביי מתרץ בתרוייהו „בהא" היינו כאן (כ' א') „ובהא" דלקמן היינו על מתניתין על שני חדשים כו' דלקמן (כ"א ב') ומתרצא נמי הא דעולא דאמר עברוה לאלול. כאן (כ' א') ואע"ג דכתיב החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון. ודרשינן בו כזה ראה וקדש מוקמינן לה אשאר ירחי ועל סיפי' דקרא סמכינן לו דכתיב לחדשי השנה כך פירש ה"ר משה ז"ל ולדידי מסתברא כמאן דמפרשי איפכא וליכא ראיה לא מתרוצי' דאביי ולא מדעולא דהא אמר עולא לא קשיא כאן לעברו כאן לקדשו אלמא לעברו מאיימין בכולן ולקדשו הוא דאיכא פלוגתא בין ניסן ותשרי לשאר ירחי ובתלמוד ירושלמי כמאן סמך וסעד לפירושו של ה"ר משה ז"ל רפ"ג דר"ה. רבי זעירא ורבי אמי משום ריב"ב מעמעמין על הנראה לעברו ואין מעמעמין על שלא נראה לקדשו רבי אחא ור' אבא בשם ריב"ב מעמעמין על שלא נראה לקדשו ואין מעמעמין על הנראה לעברו הוינן בעינן מימר לא פליגין מה דמר זעירא בשאר כל החדשים ומה דמר רבי אבא על ניסן ותשרי עכ"ל. אפשר כיון על הרמב"ם ז"ל בספ"ג מה' קדוש החדש הנ"ל עי"ש. אולם נראה לי לפרש מה דכתב הרמב"ם ז"ל שם יראה לי שאין מחלוקת החכמים אלא בשאר חדשים או בניסן ותשרי לאחר חצי החדש שכבר עבר הרגל ונעשה מה שנעשה והקריבו הקרבנות אבל קודם חצי חדש ניסן ותשרי מקבלים עדים ומקדשים בזמנו. היינו השני פירושים בגמרא הנ"ל שהביאו התוס' והבעל המאור הנ"ל זהו המחלוקת החכמים של הרמב"ם ז"ל. ודוקא לאחר חצי חדש ניסן ותשרי פליגי. אבל קודם חצי חדש ניסן ותשרי כולו מודים כהירושלמי הנ"ל דמעמעמין על שלא נראה לקדשו ואין מעמעמין על הנראה לעברו. א"כ לפי זה ליכא הוכחה גמורה מהירושלמי לפירש"י ולפירוש קמא ולפירוש הר"מ ז"ל שהביא הבעל המאור ז"ל. דאיכא לפרש איפכא שאין מאיימין בתשרי וניסן לאחר חצי החדש ודו"ק. עוד איתא בר"ה (כ' א') רבא אמר הא דתני רבה בר שמואל אחרים היא דתניא אחרים אומרים אין בין עצרת כו' ע"כ. היינו דרבא סבר דאף אליבא דאחרים דלא בעינן מצוה לקדש ע"פ ראיה דוקא כל חדשי השנה אבל בניסן מקדשין ע"פ הראיה דוקא וע"פ קדוש ב"ד דוקא בשביל הפסח בזמנו כדשלח רב הונא בר אבין לרבא שם (כ"א א') כד חזית דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן עברה להא שתא ולא תחוש לה דכתיב שמור את חדש האביב שמור האביב של תקופה שיהא בחדש ניסן ע"כ. ובזה אתי נמי מתורץ שפיר קושית התוס' ומסיק בתימה סנהדרין (י"ג ב') ד"ה וליעברי' לאדר. אפי' לפר"ת דפריך לכולהו תנאי מוכח מתוך תירוצו של רב אחא בר יעקב דלאחרים נמי פריך ותימא מאי קושיא הא רבה בר שמואל תני בסוף פ"ק דר"ה (כ' א') יכול כשם שמעברין השנה לצורך כך מעברין החדש לצורך ת"ל החדש הזה כזה ראה וקדש ואמר רבא האי דתנא רבה בר שמואל אחרים היא דתניא אחרים אומרים אין בין עצרת לעצרת כו' עכ"ל. ולדעתי יש לומר דסברי אחרים דאף שאין מקדשין כל חדשי השנה ע"פ הראיה אלא החדש ניסן. הטעם הוא משום תיקון המועדות והחג הפסח הוא עיקר שיש בו חיוב כרת בחמץ ז' ימים. וגם הקרבת העומר באביב. שבשבילו מעברין השנה כדאיתא בסנהדרין (י"א ב') על האביב הכל שמחין ע"כ. א"כ פריך שם (י"ג ב') שפיר סתמא דגמרא אף אליבא דאחרים וליעברי' לאדר נמי משום תיקון המועדות דלא לידחי כולהו המועדות חדש שלם בשביל החג הפסח דסגי לו התיקון דלידחי חד יומא כפירש"י עי"ש היטב ודו"ק. לפי כל זה שפירשתי דכו"ע מודים לחדש ניסן בעי קדוש ב"ד דוקא בשביל הפסח במועדו. וגם עיבור השנה צריך קדוש ב"ד בשביל הפסח. וילפינן זה מקרא החדש הזה כזה ראה וקדש. וגם מקרא אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדם דקאי על החדש עיבור השנה מעוברת בשביל הפסח או חג האסיף לכו"ע אף לאחרים. ולשאר חדשים אליבא דמ"ד ר"ה (כ"ד א') דבעי קדוש ב"ד אף שלא נראה בזמנו ג"כ בשביל תיקון המועדות הוא שמיום החדש יודעים מתי יקבע היום טוב. ולמ"ד זה אף הר"ח עצמו בכלל מועדי הוא. דאף הוא מקודש ע"פ ב"ד דוקא בין נראה בזמנו ובין שלא בזמנו ונראה לי טעם הקדוש ב"ד דוקא מהתורה הוא משום הקרבת הקרבנות במקדש אף במועדו בשבת ר"ח. וכן כל חיוב מלקות ב"ד ומיתה בידי שמים וכרת ביוה"כ ופסח וי"ט חלים הם על פי ב"ד שהם מקיימים החדש ועי"ז הם קובעים הימי מועדות בזמנם כראוי. ולפי זה שפיר מדויק דרשת חז"ל ר"ה (כ"ד א') הא דכתיב בפ' אמור דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש אלה הם מועדי. היינו זמני ה' בכל השנה אלו הימים הטובים. יאמר ראש ב"ד מקודש החדש. וגם העם יאמרו אחריהם פעמים מקודש. ימי הזמנים המקודשים כאלו יחשבו לי לימי זמנים מקודשים לכל דבר. כי התורה נתן לחכמי ישראל רשות בזה לקדש חדשים ולקבוע הימים טובים. ואח"כ כתיב ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש כל מלאכה לא תעשו שבת היא לה' בכל מושבותיכם היינו השבת אינה צריכה קדוש ב"ד כלל כי ממילא היא קידש לה' מששת ימי בראשית דכתיב ויקדש אותו כדאיתא קדושין (ל"ז ב'. ב"ב קכ"א א'. נדרים ע"ח ב'). ועוד יש לומר לכך סמך התורה השבת למועדות לומר לך דיום המועד המקודש ע"פ ב"ד יש בו כח לדחות גם קדושת שבת ולחללו כגון להקריב בו קרבן ר"ח ומועדות בזמן שבית המקדש קיים כמו שדרשו פסחים (ס"ו א') במועדו אפילו בשבת. ובת"כ פ' אמור פ"ט ומה ענין שבת לענין מועדות אלא ללמד שכל המחלל את המועדות מעלים עליו כאילו חילל את השבתות. כל המקיים את המועדות מעלים עליו כאילו קיים את המועדות ואת השבתות ע"כ. היינו

מי

מי שמחלל את המועדות שקבעו ב"ד ע"פ קדוש החדש לפי דעתם כד"ת כאילו חילל את השבתות שהם מקודשים מפי ה' מששת ימי בראשית כדכתיב ויקדש אותו כדלעיל וכל המקיים את המועדות שקבעו ב"ד ע"פ קדוש החדש לדעתם כד"ת. אע"פ שהוא יודע בעצמו שטעות הוא ביד ב"ד בקדוש החדש ע"י עדים מוטעים וכדומה מעלים עליו כאילו קיים את המועדות בזמנם כראוי באמת. ואת השבתות ג"כ קיים כראוי אף שהמועדות שקבעו ב"ד היה חל בשבת והקריבו קרבנות המועדות במקדש בשבת לא הוה חילול שבתות בשביל הטעות ב"ד בקביעותם. אלא אדרבה חשוב כאילו קיימו גם השבתות כראוי לפי שבתמימות היו עושים לקיים מצות ד' בזמנו כראוי. מטעם כי קביעות המועדות וקדוש החדש מסר הקב"ה לב"ד לעשות כד"ת ולא נתנה התורה למלאכי השרת כדלקמן. ובתורה פ' אמור שם בפסוק הקודם אמר אלה הם מועדי. לדחות שבת במקדש. ובפסוק זה קאמר שבת הוא לה' בכל מושבותיכם. דוקא הוא. היינו בחוץ לארץ אבל לא במקדש דשם היה היום מועד המקודש מב"ד דוחה את השבת. ואא"כ כתיב שם אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדם היינו מפרש ג"כ את השנה המעוברת המקודשת ע"פ ב"ד נקרא יום המקודש והיום הקבוע ע"פ הקידוש. מועדי ה'. לחייב כרת על אכילת חמץ בפסח. וגם קרבנותיו ידחה את השבת. ולפי שאין מעברין השנה אלא אדר בשביל תקנת הפסח וגם מקדשין החדש ניסן לכו"ע. וגם כל ר"ח מכל השנה הם ג"כ בכלל מועדי ומועדם שאף הם דוחים השבת בקרבנותיהם. וזה תלוי ג"כ בקדוש ב"ד משנת העבור. ובקדוש ר"ח ניסן דוקא לכו"ע. וכל ר"ח ור"ח למ"ד דבעינן קידוש ב"ד אף להחדש שלא נראה בזמנו. ולמ"ד לא בעינן קידוש ב"ד כלל אף להחדש הנראה בזמנו לרבי אלעזר ברבי שמעון (ר"ה כ"ד א') אזיל הוא בשיטת אביו רבי שמעון בן יוחאי בירושלמי ר"ה פ"ב ה"ה. סנהדרין פ"א ה"ב תני רשב"י וקדשתם את שנת החמשים שנה. שנים מקדשין ואין מקדשין חדשים והא תנינן ראש ב"ד אומר מקודש מהו מקודש מקוים ע"כ. היינו על קיום ב"ד לקבוע החדשים ולעבר השנה בשביל המועדות זה נקרא מקרא קודש. ולזה כונה התורה אשר תקראו אתם. ובכח הקיום ב"ד ידחה יום המועד את השבת וגם יחול עליהם חיוב מלקות ב"ד וכרת ומיתת השמים. וראב"ל סבר בר"ה (כ"ד א') דהחדש הנראה בזמנו צריך קדוש ב"ד. ואם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו שמים. ואיתא בגמ' שם אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק אמר אביי אף אנן נמי תנינא כו' ע"כ. א"כ פסק אביי להלכה כראב"צ דבעינן קידוש ב"ד דוקא אם נראה בזמנו. אבל אם לא נראה בזמנו לא בעינן קידוש ב"ד. א"כ לפי זה הא דכתיב מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש אלה הם מועדי וכן הא דכתיב אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדם יליף אביי בר"ה (כ"א ב') דעל שני החדשים ניסן ותשרי השלוחים יוצאים לאחר שישמעו מפי ב"ד מקודש החדש. ופירש שם הבעל המאור ז"ל בספ"א הנ"ל כ"ל שלא אמרו אלא בשנראה החדש בזמנו ומפני הספק שמא יסכימו עליו לעברו מפני תקנת המועדות צריכין השלוחים להשהות עד שישמעו מפי ב"ד מקודש אבל כשלא נראה בזמנו אם עברו אותו ולא קדשו ב"ד את החדש מה צורך לנו להשהותם עוד הלא בידוע שהחדש מעובר וכגון זה יוצאין בניסן אפילו בערב כו' עכ"ל. א"כ לפי זה הפסוקים הנ"ל אשר היום המקודש נקרא מועד דוקא החדש שנראה בזמנו שהוא מקודש ע"פ ב"ד. אבל החדש המעובר שלא נראה בזמנו שאינו מקודש ע"פ ב"ד אלא כבר קדשוהו שמים אינו נקרא מועד אשר תקראו אתם. לפי זה שפיר פריך סתמא דגמרא שבועות (י' א') והא ר"ח לאו מועד הוא היינו החדש שלא נראה בזמנו דוקא שהוא מעובר לאביי דפסק כראב"צ שאין צריך קדוש ב"ד. ומשני סתמא דגמרא איברא ר"ח נמי איקרי מועד כדאביי דאמר תמוז דההיא שתא מלויי מליוה דכתיב קרא עלי מועד ע"כ. היינו אף החודש מעובר שלא נראה בזמנו נמי איקרי מועד מטעם אף דלא בעי קידוש ב"ד אבל בעי קיום ב"ד לעשות הסעודה כדכתב הרמב"ם ז"ל בפ"ב ה"ז מה' קדוש החדש וכדאיתא בסנהדרין (ע' ב') אי נמי דהחדש ניסן מהשנה מעובר בעי קידוש החדש לכו"ע כדלעיל ובו תלוי כל החדשים כדכתיב החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה והוא נראה בזמנו ובעי קידוש ב"ד דוקא ומקוים על ידם הא דכתיב אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם. לפיכך כל ר"ח מכל חדשי השנה נקראים מועד אף שנראה שלא בזמנם ומעובר. וכן אתי נמי שפיר הגמרא בפסחים (ע"ז א') סד"א ר"ח ליתא בכלל מועד קמ"ל כדאביי דאמר ר"ח תמוז דהאי שתא מלויי מליוהו ואקרי מועד כדכתיב קרא עלי מועד ולא סתרי הסוגיות אהדדי ודו"ק. ולפי כל זה אתי נמי שפיר מדויק דברי הרמב"ם ז"ל ספ"ה מה' קדוש החדש הנ"ל. ואומרים ר"ח ביום פלוני וי"ט ביום פלוני. היינו אנו שעושין ע"פ חשבון אנו קובעים כל החדשים ביום פלוני בין החדש חסר ובין החדש מלא. וי"ט ביום פלוני היינו השנה מעוברת שאנו קובעים בכל שלש שנים בשביל הפסח בזמנו כדכתיב שמור את חדש האביב או בשביל הסוכות כדכתיב את חג האסיף וגם מעברין דוקא את החדש אדר ואין מעברין ניסן בניסן ואף אין מעברין את השנה ביום שלשים של אדר הואיל וראוי לקובעו ניסן כדאיתא בסנהדרין (י"ב ב') עיברוהו מאי אמר עולא אין מקדשין את החדש פירש"י אין מקדשין את החדש לומר מקודש הוא לאדר שני דכיון דראוי לקבוע ניסן קרינן בו זה ניסן ואין אחר ניסן אלא שתקי וכי מטי ירחא אחרינא מקדשין לו לניסן עכ"ל. קידשו מאי אמר רבא בטל העיבור רב נחמן אמר מעובר ומקודש א"ל רבא לרב נחמן מכדי מפוריא לפיסחא תלתין יומין הוו ומפוריא דרשינן בהלכות הפסח דתניא שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום רשב"ג אומר שתי שבתות וכי מטי ריש ירחא מרחקין לו אתי לזלזולי בחמץ א"ל מידע ידעי דשתא מעברתא בחושבנא תלי מילתא אמרי חושבנא הוא דלא סלקי לסו לרבנן עד השתא עכ"ל הגמרא. מכאן נמי מוכח דרבא סבר דעיקר קידוש החדש הוא בחדש ניסן דוקא כדכתיב החדש הזה לכם ר"ח ראשון הוא לכם לחדשי השנה וקידוש החדש ניסן הוא בשביל הפסח וגם השנה מעובר מעברין אדר כדי לקדש החדש בזמנו בשביל הפסח שיבא במועדו. ולאביי דלעיל מקדשין נמי החדש תשרי בזמנו בשביל הימים טובים שבו שיבאו במועדם כראוי לקיים מה שנאמר אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם במועדם. המסורים ביד ב"ד דוקא וכדאיתא נמי בירושלמי ר"ה פ"א ה"ג ותרונה אמר איזה אומה כאומה זו בנוהג שבעולם השלטון אומר הדין היום והליסטים אומר למחר הדין למי שומעין לא לשלטון אבל הקב"ה אינו כן אמרו ב"ד היום ר"ה הקב"ה אומר למלאכי השרת העמידו בימה יעמדו סניגורין יעמדו קטיגורין שאמרו בני היום ראש השנה נמלכו ב"ד לעברה למחר הקב"ה אומר למלאכי השרת העבירו הבימה יעברו סניגורין יעברו קטיגורין שנמלכו בני לעברה למחר מ"ט כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב. אם אינו חק לישראל כביכול אינו משפט לאלהי יעקב. ר' קריספא בשם ר' יוחנן לשעבר אלה מועדי ה' מיכן ואילך אשר תקראו אתם א"ר אילא אם קריתם אותם הם מועדי ואם לאו אינם מועדי עכ"ל. לכאורה קשה מהירושלמי הלזה דקאמר דיש ביד ב"ד לעבר את החדש תשרי אף בתחלתו. על הרמב"ם ז"ל ספ"ג מה' קדוש החדש הנ"ל דכתב אליבא דכו"ע אם החדש נראה בזמנו ובאו העדים קודם חצי חדש מקדשים בזמנו דוקא ואין מעברין אותו. יש לומר דהירושלמי הכא מיירי שמלאו הב"ד את העידי ראיה בזמנו לעידי שקר בהזמה. א"כ ליכא עוד עדים שראו בזמנו והחדש ממילא מעובר לכך נמלכו ב"ד לעברה. היינו לקדשה למ"ד מקדשין אף שלא נראה בזמנו. אי נמי לקיימה למ"ד דאין מקדשין את החדש כלל דהירושלמי לשיטתו שם בפ"ב ה"ה ובסנהדרין פ"א ה"ב דהביא לתני רשב"י דאין מקדשין החדשים בלא שום חולק עליו משמע דסבר הלכה כמותו. אבל בזה כו"ע מודים דקיום ב"ד בעינן אף בחדש מעובר בפרסום עשרה ובמעשה הסעודה כדאיתא בסנהדרין (ע' ב') ואף כי בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב ומ"ק פ"ב ה"ג. א"ר יוחנן לווין בריבית על חבורת מלוה וקידוש החדש כו' ע"כ. משמע דאף

ביום

ביום שלשים שקדשו החדש בזמנו עשו סעודת מלוה. ואי' נמי בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב לית כאן עיבור החדש אלא קידוש החדש שמואל אמר אין קידוש החדש פחוה מעשרה ע"כ. משמע נמי דהסעודה בפרסום בעשרה היה ביום שלשים שקדשו בזמנו כמו ביום שלשים ואחד בעיבור החדש. וקשה מנין להרמב"ם ז"ל שפסק בפ"ג ה"ז מה' קדוש החדש דדוקא ביום שלשים ואחד היה ב"ד מוכן לעשות הסעודה בעשרה כהבבלי הנ"ל ולא כהירושלמי הנ"ל. והא דרכו תמיד לתפוס להלכה כהירושלמי נגד הבבלי. ויש לומר בזה לדעתי דהירושלמי לפי שיטתו שהביא הברייתא דרשב"י הנ"ל דאין מקדשין החדש כלל והא דתנן ר"ה (כ"ד א') ראש ב"ד אומר מקודש הוא הקיום לפי זה כל מקום דאיתא בירושלמי הלשון קדוש החדש לאו דוקא נקט אלא פירושו הוא קיום. וזה קיימו בסעודה שעושים ב"ד ביום הר"ח בפרסום עשרה ועיקר דב"ד צריכים לעשות מעשה הקיום בר"ח למען הימים הטובים במועדם ובזה מקיימים מה שאמרה התורה אשר תקראו אתם במועדם. למ"ד דאין צריך קדוש בין לחדש שנראה בזמנו ובין שלא נראה בזמנו. הקיום הוא מעשה הסעודה בשניהם. ולמ"ד בזמנו צריך קידוש ושלא בזמנו אינו צריך קידוש. אבל הקיום במעשה הסעודה בפרסום בעי. לכך הרמב"ם ז"ל שפסק כראב"ל כשמואל ואביי (בבלי ר"ה (כ"ד א') לעיל) דבזמנו בעי קדוש ושלא בזמנו לא בעי קדוש לכך פסק נמי כהבבלי בסנהדרין (ע' ב') דביום שלשים ואחד דוקא שלא בזמנו הוא דבעי הקיום ב"ד במעשה הסעודה בפרסום עשרה ודו"ק. וזה לא תקשה למה פסק הרמב"ם ז"ל כראב"ל דבזמנו בעי קדוש ב"ד בפה לומר מקודש החדש ושלא בזמנו לא בעי קדוש בפה לומר מקודש החדש אלא קיום החדש במעשה לבד ולא פסק כרשב"י דאף בנראה בזמנו לא בעי קדוש ב"ד כדלעיל. דיש לומר לפי דהירושלמי בסנהדרין פ"א ה"ב הביא להא דאמר שמואל אין קידוש החדש פחות מעשרה ע"כ. ושמואל לשיטתו בבבלי ר"ה (כ"ד א') דפסק הלכה כראב"ל דוקא ולא כראב"ש דאזיל בשיטת אביו רשב"י הנ"ל. משמע דהלכה כשמואל דוקא. והא דהביא הירושלמי בר"ה פ"ב ה"ה ובסנהדרין פ"א ה"ב להא דרשב"י הנ"ל דאמר אין מקדשין חדשים והא דתנן ראש ב"ד אומר מקודש מהו מקודש מקוים ע"כ. לאו להלכה אלא לתרץ סתמא דמתניתין אליבא דכולי עלמא. וא"כ כל מקום הכתוב הלשון קידוש יש נמי לפרש קיום. לפי זה אתי נמי מתורץ שפיר קושית התוס' דמסיק בתימה סנהדרין (י' ב') ד"ה חישוב חדש אין קידוש חדש לא מני ר"א. תימא א"כ תקשה דר"מ אדר"מ דבמתניתין קתני עיבור החדש בשלשה ועיבור השנה בשלשה דברי ר"מ ולעיל קתני בברייתא (שם בגמרא בעמוד) קידוש החדש ועיבור השנה בשלשה דברי ר"מ. ואין לומר דברי ר"מ דמתניתין אעיבור שנה קאי ולא אעיבור החדש מדקאמר דאיידי דבעי למיתני עיבור שנה תנא נמי עיבור חדש משמע דחד תנא תני תרוייהו עכ"ל. דיש לומר דרב אשי דפירש שם המתניתין עיבור החדש בשלשה דברי ר"מ מאי עיבור חישוב דעיבור לחשב אם יעברוהו דאילו קידוש סבר תנא דידן דלא צריך לקדושי לא מלא ולא חסר וכראב"ש לקמן כפירש"י עי"ש. א"כ תקשה עליו הא דתנן בר"ה סתמא ראש ב"ד אומר מקודש מוכרח הוא לפרש מהו מקודש קיום. כרשב"י אביו בירושלמי הנ"ל. א"כ שפיר יפרש נמי הברייתא דרפ"ב דסנהדרין קידוש החדש בג' דברי ר"מ. מהו קידוש קיום. היינו החישוב הוא הקיום. דאף שאין צריך לב"ד שיאמרו בפה מקודש החדש אף בזמנו. אבל ודאי אחר החישוב בעי ב"ד לקיים את החדש בסעודה וברכה כדאיתא במס' סופרים פי"ט עי"ש. בין החדש מלא ובין החסר. וכן מוכח לשון נוסח הברכה במס' סופרים הנ"ל מקודש בזמנו מקודש בעיבורו עי"ש דזה דוקא למ"ד דלא בעי קידוש כלל אלא הקיום ודו"ק. ואפשר לומר דכן דעת הירושלמי בסנהדרין פ"ח ה"ב ומ"ק פ"ב ה"ג הנ"ל. דרבי יוחנן דאמר לוין בריבית לחבורת מלוה ולקידוש החדש היינו דרבי יוחנן ודאי פסק כרבו רשב"י דאין מקדשין החדשים אף בזמנו. ומהו קידוש קיום ובעי סעודה בפירסום עשרה הקיום החדש בזמנו ובעיבורו לכך לא נמצא בירושלמי מפורש באיזה יום היה הסעודה בקדוש החדש ביום ל' או ביום ל"א אלא סתמא. לפי שעיקר הסעודה היה לפרסום על הקיום. אבל בשעה שאמרו ב"ד מפורש בפה מקודש החדש והטעם ענו מקודש מקודש למ"ד דבעי קדוש דמקדשין אף החדשים מדכתיב אשר תקראו אתם מקראי קדש אזי ודאי לא בעי פרסום בסעודה כלל. וא"כ הא דאיתא בירושלמי רפ"א ה"ב דסנהדרין הנ"ל דפירש המתניתין עיבור החדש בשלשה דברי ר"מ לית כאן עיבור החדש אלא קידוש החדש היינו כאביי בבבלי שם (י' ב') אמר אביי תני קידוש החדש תניא נמי הכי קידוש החדש ועיבור השנה בשלשה דברי ר"מ. אמר רבא והא עיבור קתני אלא אמר רבא קידוש ביום עיבור בשלשה אחר עיבור ליכא קידוש ומני ראב"ל אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו שמים עי"ש בפירש"י ותוס' משמע דרבא הסכים להלכה כאביי בר"ה (כ"ד א') דפסק כראב"ל אלא פליגי בפירוש לשון המשנה שם ובלשון קידוש. דאביי סבר מהו קידוש קיום. וא"כ לשון המשנה שם עיבור לאו דוקא וגם הלשון הברייתא קידוש לאו דוקא אלא כוונתם הקיום ב"ד את החדש בין בזמנו לומר מקודש החדש ובין בעיבור לעשות הסעודה. כל זה בעי ב"ד שלשה דוקא לר"מ ולרבנן שבעה דוקא. ורבא סבר דהלשון העיבור במשנה שם דוקא והלשון קידוש בברייתא שם נמי דוקא דביום עיבור יום שלשים בעי קידוש בפה ב"ד לומר מקודש. אחר עיבור ביום שלשים ואחד ליכא קידוש ולא בעי ב"ד לומר בפה מקודש החדש כראב"ל דהלכה כמותו אבל קיום החדש בעי בסעודה למעשה הקיום החדש. וכ"ז בין בקידוש בזמנו ובין בקיום בסעודה שלא בזמנו בעי ב"ד וסגי בב"ד שלשה לר"מ וכן לעיבור השנה סגי ג' לר"מ. והמשנה והברייתא הנ"ל נתכוונו לדבר אחד ולא פליגי ורבנן פליגי על ר"מ וסברי דבין בעיבור השנה ובין בקידוש החדש בזמנו ובין בקיום החדש שלא בזמנו בסעודה לכתחלה צריך ב"ד שבעה ובדיעבד סגי בשלשה. אבל בזה כולו עלמא מודים דבעי הקדוש והפרסום בסעודה לקיום החדש והשנה בפני עשרה דוקא כידוע שכל דבר דבעי פרסום הוא בעשרה. כדאי' בכתובות (ז' ב') א"כ לפי זה אתי שפיר הא דתנן ר"ה (כ"ד א') ראש ב"ד אומר מקודש וכל העם אומרים מקודש מקודש. היינו עשרה שאין עדה פחות מעשרה דיליף הגמרא שם ראש ב"ד אומר מקודש מדכתיב וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל ובברכות (כ"א ב') ילפינן בתוך בני ישראל מתוך העדה מה עדה אין פחות מעשרה כך בני ישראל אין פחות מעשרה. וכן איתא בפדר"א רפ"ח עי"ש. וכן תניא בסנהדרין (ע' ב') אין עולין לעיבור החדש פחות מעשרה היינו שנפרש כאן לשון הברייתא והמשנה עיבור החדש כמו שפירשו האמוראים הנ"ל המשנה ריש פ"א דסנהדרין (י' ב') וכן נמי הא דאיתא בירושלמי שם פ"א ה"ב שמואל אמר אין קידוש החדש פחות מעשרה היינו דשמואל לשיטתו בבבלי ר"ה (כ"ד א') דפסק הלכה כראב"ל בזמנו בעי קידוש החדש שלא בזמנו לא בעי קידוש אלא בעי קיום בסעודה והכל ע"י ב"ד שלשה או שבעה בפרסום עשרה דוקא כדאיתא בסנהדרין (ע' ב') וכשנגה לפני השליט יצא בזה מפי הגאון ר' שמואל אביגדור זצ"ל אב"ד דקארלין. בפירושו מלפה שמואל על התוספתא רפ"ד דסנהדרין קידוש החדש בשלשה דברי ר"מ ע"כ. שהשיג שם על הס' ת"ג שכתב דבירושלמי פסק קידוש החדש בעשרה. וכתב הוא דהירושלמי שם בפ"א ה"ב דסנהדרין הוא לדעת רבנן דפליגי על ר"מ וסברי בעשרה ולפסק הלכה מוכח מהירושלמי רפ"ג דר"ה כר"מ דאמר קידוש החדש בשלשה ע"כ עי"ש. במחילת כבודם הרס נחלף להם בין ב"ד להעם דלא מצינו לרבנן בשום מקום דיאמרו אף לעיבור השנה שיהיו ב"ד יותר משבעה וכ"ש בקידוש החדש. וכן מוכח בסנהדרין (י"א א') ובירושלמי שם פ"א ה"ב מהמעשה דר"ג הזמין שבעה זקנים ונמצא שמנה שנכנס שם רבי שמואל הקטן ולא עיבר בשבילו עד למחר עי"ש. וברפ"ג דר"ה (כ"ה ב') ובירושלמי רפ"ג שם מוכח דהלכה בקידוש החדש בשלשה כר"מ ובעיבור השנה נמי בדיעבד בשלשה. וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ג ה"ט מה' קדוש החדש. והעם בקידוש והסעודה בעיבור החדש בפרסום עשרה דוקא. כדאיתא בסנהדרין (ע' ב')

וכן

וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ג ה"ז מהקה"ח וכן ודאי כוונת הירושלמי בסנהדרין פ"א ה"ב הנ"ל אמר שמואל קידוש החדש בעשרה היינו בפני עשרה מהעם. אבל הב"ד המקדשים ומחשבין ומקיימים החדש יהיו בשלשה לר"מ. ולרשב"ג דהוא רבנן דר"מ מתחילין בשלשה וגומרין בשבעה ואם קידש בדיעבד בשלשה ב"ד מקודש החדש לדברי הכל לפי כל זה שכתבתי לעיל דעיקר קידוש החדש בזמנו הוא מדאורייתא לקדש החדש ניסן בזמנו בשביל הי"ט של פסח אליבא דרבא. וגם החדש תשרי בשביל המועדות לאביי אליבא דכו"ע. לזה שפיר כיון הרמב"ם ז"ל בספ"ה מה' קה"ח ר"ח ביום פלוני היינו כל חדשי השנה וי"ט ביום פלוני היינו לקדש החדש ניסן בשביל הפסח וגם לעיבור השנה ולקדש החדש ניסן בשביל הי"ט של פסח בזמן האביב. ועל זה מוכח לשון הרמב"ם ז"ל שם. מעברין שנים וקובעים חדשים כו' עי"ש. ולפי זה מדויק שפיר שינוי הלשון שם. מתחלה כתב „וי"ט" בוא"ו. ובסוף כתב „או י"ט" משום דמתחלה קאי על חשבון שלנו היום שאנו חושבים על כמה שנים ביחד לקבוע החדשים בזמנם מלאים וחסרים וכן מעברין השנים בשביל המועדות וי"ט בזמנם. ובסוף קאי על הקביעות ועיבורים של ב"ד בארץ ישראל שהיו מעברים השנה לא משום החשבון לבד אלא משום ג' דברים כדאיתא בסנהדרין (י"ב ב') בשביל האביב והתקופה ופירות האילן ועוד כמה דברים לסעד כמבואר שם. לכך כתב „או י"ט ביום פלוני" דאילו היו היום הזה לפני ב"ד בארץ ישראל אפשר לא היו הב"ד או הנשיא מסכים על העיבור בשביל איזה סיבה שהי' אז ודו"ק. אמנם מה שכתבתי לעיל דהירושלמי בר"ה פ"א ה"ג שכתב שם אמרו ב"ד ר"ה היום הקב"ה אומר למלאכי השרת העמידו הבימה יעמדו סניגורין יעמדו קטיגורין שאמרו בני היום ר"ה נמלכו ב"ד לעברה למחר אומר הקב"ה למלאכי השרת העבירו הבימה יעברו הסניגורין יעברו הקטיגורין שנמלכו בני לעברה למחר כו' ע"כ. מיירי שהעדים שעל ידם קדשו ב"ד בזמנו. נמצאו עידי שקר ע"י הזמה. יש לי להקשות מהא דאיתא בירושלמי ר"ה פ"ב ה"ז ופ"ג ה"א ובתוספתא שם רפ"ב ובת"כ פ' אמור קדשוהו בזמנו ואח"כ נמצאו העדים זוממין הרי זה מקודש. וכן פסק הרמב"ם ז"ל בה' קה"ח פ"ב ה"ב והטעם הוא כדאמר ר"ע לר' יהושע ר"ה (כ"ה א') אתם אפילו שוגגין אפי' מזידין אפילו מוטעין פירש"י ע"י עידי שקר כמעשה דר"ג במתניתין שם. וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ב ה"י מה' קה"ח א"כ עדיין תיקשי על הירושלמי בפ"א ה"ג דר"ה הנ"ל. איך מותר לב"ד לעבר החדש היכא שכבר קדשוהו בזמנו. וליכא למימר דמיירי שלא קדשוהו עדיין בזמנו. דהא ודאי בלא קידוש ב"ד לא היה אומר הקב"ה למלאכי השרת העמידו בימה כו' שאמרו בני היום ר"ה. ועוד קשה על הרמב"ם ז"ל שכתב בפ"ג הי"ט מה' קה"ח. אבל מאיימין על העדים שנתקלקלה עדותן והרי הדבר נוטה וגלוי שלא תתקיים העדות ויתעבר החדש מאיימין עליהם כדי שתתקיים העדות ויתקדש החדש בזמנו וכן אם באו עדים להזים את העדים שראוהו בזמנו קודם שקדשוהו ב"ד הרי אלו מאיימין על המזימין עד שלא תתקיים ההזמה ויתקדש החדש בזמנו עכ"ל. הא כבר פסק דאף בעידי הזמה הרי זה מקודש. כדאמר ר' יוסי בירושלמי ר"ה פ"ב ה"ז יודעין היינו שאם קדשוהו שלא בעדים שהוא מקודש. ועוד קשה קושית הגליון הש"ס שם מהתוס' כתובות (כ"א ב') ד"ה הנח כו' בשם י"מ דטעם הדבר דאין עד נעשה דיין בקדוש החדש משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימן הוא. וכן איתא בתוס' ב"ב (קי"ד א') ד"ה אבל כו' עי"ש. ולפי הירושלמי והתוספתא והת"כ והרמב"ם ז"ל הנ"ל דאף בעידי הזמה מקודש החדש קשה אמאי אין עד נעשה דיין בקדוש החדש דליכא למימר הטעם משום שאי אתה יכול להזימן דהא אף אם היו מזימן מקודש החדש. אבל באמת יש לדעתי לחלק בזה בסברא פשוטה בין לכתחלה ובין לדיעבד. ובין הב"ד עצמם לבין כל עדת ישראל. היינו דהתורה צוה לנו שכל המועדות מסר הקב"ה ביד ב"ד של ישראל שיש רשות לב"ד לקבוע את המועדות בכל יום שייטב בעיניהם כדתנן ר"ה (כ"ה א') שכל מה שעשה ר"ג עשוי שנאמר אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם בין בזמנם בין שלא בזמנם ע"כ. ועל זה דרש בגמרא שם ר"ע אתם שלשה פעמים כתיב אפי' שוגגין אפי' מזידין אפי' מוטעין היינו כיון שקדשו הב"ד החדש ניסן או תשרי וכדומה על יום זה מסכימים ג"כ מהשמים וכל עדת ישראל מחויבים לקיים דברי ב"ד כדכתיב לא תסור מכל אשר יורוך. וגם כתיב שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך כדאיתא (שבת כ"ג א' סוכה מ"ה א' יבמות כ' א') מצוה לשמוע דברי חכמים ע"כ. ואף מי שיודע בעצמו שב"ד טעו בדבר הקידוש בשביל העדים וכדומה מכל מקום מחויב הוא לאכול מצה ומרור ולעשות הקרבן פסח אפילו בשבת וחייב כרת על אכילת חמץ ועינוי יוה"כ ביום שחל המועד לפי הקידוש ב"ד את החדש. וכן פסק הרמב"ם ז"ל פ"א ה"ה מה' קה"ח. אין ראיית החדש מסורה לכל אדם כמו שבת בראשית אלא לב"ד הדבר מסור שנאמר החדש הזה לכם היינו למשה ולאהרן ואין ב"ד שקול הרי ב"ד של שלשה לקידוש כדאיתא בר"ה (כ"ה ב') מכאן ראיה מוכחת דקידוש החדש בשלשה לכו"ע. והסברא אין ב"ד שקול הוא בתוס' שם. ובמדרש רבה פ' בא פט"ו כתוב נמי דקידוש החדש סגי בשלשה לכו"ע מזה שהיו אז שלשה בקדוש החדש במצרים הקב"ה ומשה ואהרן עי"ש דאף רשב"ג לא פליג על ר"מ בריש סנהדרין אלא היכא דהב"ד שלשה לא באו לדעת אחת אזי גומרין בשבעה והב"ד אלו מחויבים לקדש החדש בפרסום עשרה כדלעיל ובזה אתי שפיר הא דתנן ר"ה רפ"ג ראוהו ב"ד בלבד יעמדו שנים ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש כתבו התוס' שם ד"ה ראוהו ב"ד בלבד פירוש ב"ד של כ"ג כו' ע"כ. היינו משום שצריכים הב"ד עוד עשרה לפרסום כדלעיל לכך פירשו ב"ד של כ"ג דוקא ודו"ק. וכן הא דתנן שם ראוהו שלשה והן ב"ד יעמדו השנים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש שאין היחיד נאמן ע"י עצמו ע"כ. היינו סתמא תנן ב"ד שלשה לקידוש החדש אליבא דכולו עלמא כדלעיל. עוד שם בהרמב"ם ז"ל ה"ז מצות עשה מן התורה על ב"ד שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה שידרשו את העדים עד שיקדשו את החדש וישלחו ויודיעו שאר העם באיזה יום הוא ראש חדש כדי שידעו באיזה יום הן המועדות שנאמר אשר תקראו אותם מקראי קדש ונאמר ושמרת את החקה הזאת עכ"ל. והתורה לא נתנה למלאכי השרת לכך אמרה התורה אשר תקראו אתם בלא ואו להורות לנו אף שיקבעו המועדות בטעות שלא בזמנם. מ"מ אתם תקבלו שכר עליהם על הקיום ועונש על החילול והביטול אותם. שאתם שוגגין בדבר ולא תהיה עליכם עונש בשביל החילול שבת שבמועדות אלו. שאתם אפי' מזידין שב"ד עשו את החדש מעובר במחשבתם הטוב בתום לבב בשביל מתיא או ירקא ועיבור השנה בשביל האביב או התקופה או פירות האילן או שאר דברים כדלעיל. והב"ד נאמנים בזה שאתם אפי' מוטעין ע"י העדים. והם נאמנים לפני הקב"ה שעשו באמונה לפי דעתם כד"ת שלא בעוות הדין ברצון חלילה. וכן העם ישראל יקבלו שכרם שמצוה לשמוע דברי חכמים. ואף מי שיודע בעצמו הטעות של ב"ד. יקבל ג"כ שכר על הקיום דברי חכמים. וכ"ש שלא יקבל עונש על החילול שבת והמועד באמת. שאתם אפי' אנוסים כדאיתא בתוספתא דר"ה רפ"ב קדשוהו אנוסין שוגגין מזידין ומוטעין הרי זה מקודש ע"כ. וכן איתא בת"כ פ' אמור ובהרמב"ם ז"ל פ"ב ה"י מה' קדה"ח. ובזה אתי שפיר הא דחשיב בתוספתא ד' דברים. אף שר"ע בגמרא ר"ה (כ"ה א') לא חשיב אלא ג' דברים מדכתיב ג' פעמים אתם דיש לומר דהתוספתא קאמר „אנוסים" קאי על העם שהם אנוסים לשמוע דברי הנשיא והב"ד כמו ר' יהושע לדברי ר"ג שם דבאמת על הנשיא אין שייך כלל לומר עליו אנוסים. כי מי אנסו לזה בדבר הקידוש החדש. ואפשר לומר עוד דהרמב"ם ז"ל בכוונה השמיט שם תיבת מזידין משום דהחליף בג' דברים בגמרא שם ממזידין על אנוסים. וקאי על הב"ד שהם אנוסים מפי הנשיא לומר כדבריו בקידוש החדש דמתחילין מן הגדול כדאיתא בתוספתא פ"ז דסנהדרין ובירושלמי ר"ה פ"ב ה"ה וסנהדרין פ"א ה"ב וכן פסק הרמב"ם ז"ל פ"ג ה"י מה' קדה"ח. אולם בתוספתא שם

גרס קידוש החדש ועיבור השנה מתחילין מן הגדול. ובירושלמי שם גרס קידוש החדש מתחילין מהגדול ועיבור השנה מהצד. והרמב"ם ז"ל שם פסק כהירושלמי הנ"ל ולעיבור השנה מתחילין מהצד ולקידוש החדש מתחילין מן הגדול. כדאיתא בירושלמי שם הטעם כדתנן ראש ב"ד אומר מקודש והיינו נמי מטעם דאתם אפי' אנוסים כדלעיל ודו"ק. וכל זה דוקא בדיעבד שכבר קדשו הב"ד החדש ע"פ עדים או ע"פ דעתם ורצונם הטוב בשביל מועדות שיקבעו במועדם כראוי. אבל לכתחלה מחויבים ב"ד בעצמם לדרוש העדים ולעשות כל מעשיהם בקידוש החדש בלב תמים כדת וכמשפט לקדש החדש בזמנו כדכתיב החדש הזה לכם כזה ראה וקדש כדאיתא ר"ה (כ' א') ובירושלמי ר"ה פ"ג ה"א ודין קידוש החדש הוא ממש כדיני ממונות בכל דבר כדאיתא בר"ה רפ"ג כדכתיב חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב. וכן איתא נמי במדרש רבה פ' בא פט"ו עי"ש. וכל דברי המשפט שייך לקידוש החדש לברור ולדון אמת לאמיתו ונעשה בזה שותף להקב"ה במעשה בראשית כדאיתא שבת (י' א') וכמו שאין דנין בלילה ולא בעידי פסולים ולא בעדים שאין אתה יכול להזימם. כמו כן בקידוש החדש. כדאיתא בר"ה (כ"ב א' כ"ה ב') וכן פסק הרמב"ם ז"ל פ"ב ה"א מה' קדה"ח. לכך אין עד נעשה דיין בקידוש החדש לפי שעדות שאין אתה יכול להזימה היא. כפירוש התוס' הנ"ל. וכן אם באו עדים שראו בזמנם וקדשו ב"ד את יום שלשים להיות ר"ח. ונעשה אותו יום לי"ט ר"ה. ובר"ה אין השלוחים יוצאים אף ששמעו מפי הב"ד שקידשו החדש. לפי שאין יוצאין חוץ לתחום ביו"ט. כדאיתא ברמב"ם ז"ל פ"ג הי"ג ה' קה"ח. לכן אם באו עדים באותו יום ואמרו על העדים הראשונים עמנו הייתם. מחויבים הב"ד בעצמם לבטל הקידוש החדש הראשון. לפי שאין עדים כשרים שראו החדש בזמנו ולזילות' דבי דינא לא חיישינן שהם קדשו והם בטלו ביומו. וגם לתקלה לא חיישינן שמא ישמעו במקום אחד מהקידוש. ובמקום אחר סמוך לו בעיר אחד מהבטול. אלו יתענו ביוה"כ בעשירי מהקידוש ואלו יתענו ביום הכפור של מהקידוש השני ונעשו אגודות אגודות כשני הורות בעיר אחת כדאיתא יבמות (יד א') לזה לא חיישינן כלל בר"ה מטעם שהשלוחים לא יצאו בר"ה אלא למחר. ואף אלו שיצאו מירושלים בתוך התחום הם יושבים. ויודיעו להם הב"ד ביומו שבטלו הקידוש ונעשה החדש מעובר. ואף למחר ביום שלשים ואחד שעברוהו ב"ד נעשה יו"ט והוא ר"ה באמת ע"פ ד"ת. ואסורים בו לצאת השלוחים חוץ לתחום עד יום שני בחדש שהוא יום שלשים ושנים מחדש העבר. ובזה לא שייך הדין דלעיל אשר תקראו אתם אפי' מוטעים. כיון שלא עשו שום מעשה אחריתי מלבד מה שקראו בפיהם מקודש החדש בפרסום עשרה ביום שלשים. והם עצמם נמלכו לעברה למחר ע"פ ד"ת יבטלו הקידוש והקיום הראשון בפני אלו עשרה הראשונים עצמם בפרסום ובסעודה. וזה כונת הירושלמי בר"ה פ"א ה"ג הנ"ל. אמרו ב"ד היום ר"ה כו' שאמרו בני היום ר"ה כו' נמלכו ב"ד לעברה למחר כו' מ"ט כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב. אם אינו חק לישראל כביכול אינו משפט לאלהי יעקב. היינו אם נתבטל החק לישראל ששמעו מפי ב"ד מקדש. ובטלו הב"ד בעצמם ביומו כד"ת. מטעם פסולי עדות החדש. דקידוש החדש דאורייתא הוא דינו שוה ממש למשפט דיני ממונות כדאיתא ר"ה (כ"ה ב' כתובות כ"א ב') כביכול אינו משפט לאלהי יעקב. לפי שעשו כד"ת הם אמרו והם אמרו. „ר' קריספא בשם ר' יוחנן לשעבר אלה מועדי ה'. מכאן ואילך אשר תקראו אתם. היינו קודם מתן תורה היו המועדות ביד ה' שע"פ החשבון שמרו האבות את המועדות בזמנם כדאיתא במדרש רבה פ' וירא עשי עוגות אותו היום פסח היה. ולאחר מתן תורה מסר הקב"ה את המועדות ביד ב"ד לקובעם ע"פ קידושם את החדש ע"פ ראיי' ועדות נאמנים וכשרים ומדכתיב אתם חסר ו' ידעינן נמי דאף מי ששמע מפי ב"ד מקודש החדש ולא שמע מהביטולם וקיים דבריהם הראשונים מה שעשה עשוי ויקבל שכרו לפי שאתם אפי' מוטעים שייך בו. אבל לא שייך לומר כן בב"ד עצמם לפי שהם חזרו מדבריהם הראשונים וקיימו דבריהם האחרונים כדת וכראוי באמת. לזה אמר ר' אילא שם אם קריתם אותם הם מועדי ואם לאו אינם מועדי. היינו כיון שחזרתם ביומו מדבריכם הראשונים ועיברתם את החדש בקיום ובמעשה הסעודה בפרסום עשרה א"כ זה הוא עיקר הקריאה שלכם ויו"ט ר"ה הוא למחר ביום שלשים ואחד. לכך מחויבים אתם להודיע להשלוחים מזה כדי שלא תבא תקלה על ידכם כדלעיל. ומזה הירושלמי שפיר יצא להרמב"ם ז"ל מה שכתב ספ"ג מה' קה"ח הנ"ל. וכן אם באו עדים להזים את העדים שראוהו בזמנו קודם שקדשוהו ב"ד. היינו קודם שיחלטו ב"ד בעצמם לקדשו בזמנו. שאז מועיל הזמה בקדוש החדש לפי שלכתחלה צריכים עדים כשרים כד"ת. „הרי אלו מאיימין על המזימין עד שלא תתקיים הזמה ויתקדש החדש בזמנו" היינו לפי שהחוב הוא על הב"ד לקדש החדש בזמנו משום דכתיב החדש הזה לכם. כזה ראה וקדש בזמנו דוקא ודו"ק. וכל זה דוקא בר"ה או בכל חדשי השנה יכול ב"ד לבטל הקדוש ביומו מטעם שלא יצא תקלה על ידם. אבל בחדש ניסן שקדשו ב"ד את החדש בזמנו בשביל הפסח כדלעיל. ומיד ששמעו השלוחים מפי ב"ד ביום שלשים מקודש החדש. יוצאים השלוחים להודיע מרחוק. אינם רשאים אף ב"ד בעצמם לחזור מדבריהם ולעבר החדש למחר אף שנמצאו העדים שקר ע"פ הזמה. מטעם שכבר יצאו השלוחים ויבא הקלה על ידם שיאכלו חמץ בפסח וכדומה. וכן בשאר המועדות נמי כיון שהשלוחים יוצאים באחד ליום שלשים לאחר שבאו עדים שראו בזמנו אף שלא שמעו מפי הב"ד מקודש כדאיתא ר"ה (כ"ב ב') וברמב"ם ז"ל פ"ג ה"י מה' קה"ח. שלוחי ניסן ותשרי אין יוצאין אלא ביום ר"ח אחר שתעלה השמש עד שישמעו מפי ב"ד מקודש ואם קדשו ב"ד בסוף יום כ"ט כמו שאמרנו ושמעו מפי ב"ד מקודש יוצאין מבערב ושלוחי שאר השנה חדשים יש להם לצאת מבערב אחר שנראה הירח אע"פ שעדיין לא קדשו ב"ד את החדש הואיל ונראה החדש יצאו שהרי למחר בודאי יקדשו אותו ב"ד ע"כ. ולפי זה שכתבתי דקדוש החדש שוה ממש כמו משפט דיני ממונות בעדים כשרים דוקא הוא. אבל בלא עדים כלל לא אמרינן אתם אפי' מזידין אתי שפיר לפרש בדרך פשוט לדעתי הפשוט את הירושלמי בר"ה פ"ב ה"ז ולא כהמפרשים שם שפירשוהו בדוחק גדול מאד עי"ש. והכי איתא שם א"ר יוסי יודעין היינו שאם קידשוהו שלא בעדים שהוא מקודש היינו מטעם דאתם אפי' מזידין „ומה באו להעיד" היינו סתמא דגמרא פריך כיון דאתם אפי' מזידין. ויש רשות ביד ב"ד לקדש החדש בזמנו כפי רצונם ודעתם. א"כ תקשה למה באו העדים להעיד לפני ר"ג. דתנן במתניתין שם וקיבלן ר"ג מוכח דוקא בשביל שהאמין להעדים לכך קידש החדש בזמנו. ומשני סתמא דגמרא „שאם קדשוהו ואח"כ נמצאו העדים זוממין הרי זה מקודש" היינו בזה כו"ע מודים ודאי שאין רשות ביד ב"ד לקדש החדש כרצונם בלא עדים כשרים לכתחלה. אלא בדיעבד אחר שקדשו הב"ד החדש ע"פ עדים כד"ת נמצאו העדים זוממין מ"מ החדש מקודש שאין אחר מעשה ב"ד כלום. לפי שבזה אמרינן אתם אפי' מוטעין. אתם אפי' מזידין בב"ד. אתם אפי' אנוסים להעם כדלעיל. „והא תנינן" היינו בכחותא מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבן ר"ע בלוד. על ידי שהיו ארבעים זוג אבל אם הי' זוג אחד לא היה מעכב ע"כ. היינו שמביא הסתמא דגמרא ראיה ממתניתין דפ"א שם. דבעינן דוקא עדות לקידוש החדש ואם קידשו ב"ד את החדש בלא עדים אינו מקודש כלל אף בדיעבד ולא אמרינן בזה אתם אפי' מזידין לפי שעשו שלא כד"ת ודו"ק. ולפי כל זה שכתבתי יש לפרש שפיר את הרמב"ם ז"ל פ"ג הט"ו מה' קדה"ח ב"ד שישבו כל יום שלשים ולא באו עדים והשכימו בנשף ועברו את החדש כמו שאמרנו בפרק זה ואחר הרבעה או חמשה ימים באו עדים רחוקים והעידו שראו את החדש בזמנו שהוא ליל שלשים ואפי' באו בסוף חדש מאיימין עליהן איום גדול ומטריפים אותם בשאלות ומטריחין עליהן בבדיקות ומדקדקין בעדותם ומשתדלין ב"ד שלא יקדשו חדש זה הואיל ויצא שמו מעובר. היינו משום שנתפרסם ע"י השלוחים מתי קיימו ב"ד את יום ר"ח בכל השנה. ובניסן

ותשרי

ומשרי אחר חצי החדש כבר הקריבו הפסח והקרבנות המועדות ור"ח בזמן שבית המקדש קיים. ואיכא בזה הטעם דחיישינן לזילותא דבי דינא ועיקר הטעם הוא דבדיעבד הוא לאחר המועדות שקיימו ב"ד. ושייך בזה אתם אפילו שוגגין כדלעיל. כיון שבשוגג עברו ב"ד החדש וכבר נעשה מעשה כל המועדות כדלקמן. עוד שם הט"ז ואם עמדו העדים בעדותן ונמצאת מכוונת והרי העדים אנשים ידועים ונבונים ונחקרה העדות כראוי מקדשין אותו וחוזרין ומונין לאותו החדש מיום שלשים ואילך ונראה הירח בלילו ע"כ. היינו בכל עת שיודעו ב"ד בעצמם שקבעו החדש שלא כד"ת אזי הדין חוזר. כמו המשפט דיני ממונות אם טעו הב"ד בדבר משנה הדין חוזר כסנהדרין (ל"ב א' ל"ג א' חו"מ סימן כ"ה) עי"ש. ולא אמרינן אתם אפילו שוגגין בקידוש החדש. אלא בכל הדברים שעברו כבר שאין ביד ב"ד לתקנם עוד. כגון אם חיללו השבת בשביל הקביעות הראשון שעיברו את החדש. והקריבו הקרבנות בר"ה ויוה"כ או שאר ר"ח שחל בשבת אין בזה עונש וחטאת כלל לא על ב"ד ולא על העם וכן לא יענשו על החמץ שאכלו בפסח שחל באמת לפי הקביעות השני ע"פ העדים שראו בזמנו וכדומה. ואדרבה יקבלו שכר המצות עשין שקיימו כגון שופר ומצה ועונג יו"ט וכדומה אף שהיו בטעות לפי שבדיעבד שפיר אמרינן אתם אפי' שוגגין. אבל לכתחלה להבא כל מה שיש ביד ב"ד לתקן מחויבים הם לחזור ולתקן ולעשות כד"ת ויקדשו החדש בזמנו למפרע ע"פ העדים נאמנים שראו את החדש בזמנו. כדי שישמרו המועדות להבא במועדם כראוי כל מה שאפשר. ובדין זה כו"ע מודים לענ"ד ודו"ק. ולפי זה נראה לי ליישב קושית הגאון ר' יהונתן ז"ל בספרו יערות דבש ח"ב דרוש י"א דהקשה על הרמב"ם ז"ל מהא דאמרינן בר"ה (כ' א') אדר הסמוך לניסן אחד מלא ואחד חסר הא דתנן על ניסן מחללין את השבת לא לחלל שבת ולעברוהו ומשני אי דאיקלע יום ל' בשבת ה"נ אלא הב"ע דאיקלע יום ל"א בשבת דמצוה לקדש ע"פ הראיה. וקשה להרמב"ם מאי קושיא היאך יעברו את החדש היום או מחר לאחר זמן פסח יבואו עדים שראו הלבנה בזמנו ויהיה החדש חסר למפרע ויהיו כל ישראל מקולקלין במועדות ובאכילת חמץ. ונראה ליישב דקשה בגמרא דמשני מצוה לקדש ע"פ הראיה תינח לת"ק לראב"צ מא"ל דבחדש מלא אין מקדשין אותו כלל וכי יהי' המשנה על שני חדשים מחללין שבת דלא כראב"צ. לכן נראה דודאי לכאורה יפה תמה על הרמב"ם ז"ל כיון דקי"ל אתם אפי' שוגגים אתם אפי' מזידין איך יעלה על דעת אח"כ בביאת עדים יהיו מעשיהם למפרע בטל אבל באמת י"ל אף הרמב"ם ז"ל היה מודה בזה אלו הי' החדש מלא צריך קידוש ב"ד וא"כ ב"ד הוא דקבעו לו וכחם יפה שאפי' אלף עדים אינם יכולים לבטל דבריהם כדכתיב אתם כו' אבל כיון שחדש מלא א"צ קידוש ב"ד כלל כראב"צ ולא עשה הב"ד בזה שום מעשה אח"כ כשבאו עדי החדש למפרע מקודש וחסר וזה ברור וא"כ ודאי לראב"צ לא מקשה הגמרא מידי ופשיטא דמחללין שבת דאם יבואו עדים אח"כ יהיו למפרע אוכלים חמץ בפסח כנ"ל רק לת"ק דס"ל לעולם מקדשין וא"כ אין כח ביד עדים למפרע שפיר קשה לעבריכהו ולא לחלל שבת דברור דהך על שני חדשים מחללין כו' דברי הכל היא וליכא בו מחלוקת ומשני הגמרא דאף לת"ק ניחא דמיירי דאיקלע ליום ל"א בשבת דמצוה לקדשה כו' דלת"ק הכל צריך קידוש ואפי' מלא עכ"ל. אכתי קשה לי על סברתו כיון שחדש מלא א"צ קידוש ב"ד כלל כראב"צ ולא עשה הב"ד בזה שום מעשה אח"כ כשבאו עדי החדש למפרע מקודש וחסר. והא בחדש מלא נמי עושין ב"ד מעשה הקיום ועוד יותר עושים הכנה בסעודה ביום ל"א העיבור בפרסום עשרה כדפסק הרמב"ם פ"ג ה"ז מה' קדה"ח. ובזה הם מקיימים את החדש בשביל המועדות כדכתיב אשר תקראו אתם במועדם כדלעיל. ועי' בלח"מ רפ"ג שם שכתב טעם על הרמב"ם ז"ל ספ"ג שם. דכתב אם באו עדים נאמנים שראו החדש בזמנו בטל עיבורם למפרע מדרבנן בשביל הלעז של העם. ומדאורייתא מה שעשו בעבורם כבר עשוי הוא אפי' כמלאו עדים זוממין עי"ש באריכות דברים. גם זה קשה לי לומר דבשביל הלעז העם שמא

יאמרו על ב"ד שבשקר קיימו החדש. בשביל אמירת העדים אלו יאמר הרמב"ם ז"ל דבר חדש מדעתו לפסק הלכה הפלא מאד בעיני כל רואיו כי החדש מקודש למפרע הוא. וכל דברי ב"ד ומעשיהם וכל מעשי העם במועדות בקיום העשין והקרבנות שלא בזמנם הכל בטל. מי יאמר דהב"ד עשו שקר שמא העדים שקר. ולא דמי להא דאיתא ר"ה (כ' ב') מ"ט האי מחזי כשיקרא כפירש"י שם כשנראית בזמנה ואינן מעידין הרבה אחרים יש שראוהו ונראה שעל שקר עברוהו ע"כ. א"כ שפיר חיישינן למחזי כשיקרא שמא ראו בעינם שהוא שיקרא ודאי אחרים לא ראו עוד הירח בזמנה. דאם יש אנשים שראו בזמנה ודאי היו באים עד היום להעיד. לכך נראה לדעתי לומר בזה דבר חדש מה שלא שערום הגאונים בזה. ואף כי עפר אני תחת רגלם. אבל התורה היא מונחת בקרן זוית וכל הרוצה יחזיק בה באמת לתרץ את דברי הרמב"ם ז"ל כי לא מלבו חלילה הוציא דין חדש ופלא כזה. אלא מקורו הוא מהירושלמי ר"ה פ"א ה"ג דלעיל ור"ה ספ"א מגילה ספ"ב אר"י בי רבי בון ולא למפריעו הוא קדוש מכיון שהוא קדוש למפריעו הוא יום הוא לילה ע"כ. כפירוש הקה"ע שם. דכיון דאף אם יבאו העדים לאחר השבת ויאמרו שראו בליל שבת החדש מקודש בזמנו למפריעו א"כ למאי מחללין השבת כלל. ומשני דצריכים לקדש בזמנו דוקא בחילול שבת עי"ש ודו"ק. ואין להקשות על זה מהא דאיתא בתוספתא ר"ה רפ"ב ובת"כ פרשת אמור פ"י ירושלמי ר"ה פ"ג ה"א סנהדרין פ"א ה"ב שביעית פ"י ה"א נדרים פ"ו ה"ח קדשוהו קודם זמנו או לאחר עיבורו יום אחד יכול יהא מקודש. בשביעית שם ובנדרים שם גרס יכול יהא מעובר ת"ל אותם אתם אלה הם מועדי אין אלה הן מועדי קודם לזמנו תשעה ועשרים יום לאחר עיבור שנים ושלשים יום ע"כ. דיש לומר ולפרש הכי כונתם בזה דהתורה אמרה דמועדות יהיו במועדם דוקא. וגם הקדוש החדש בזמנו תקראו אתם דוקא היינו לקדשו ביום שלשים. ולעברו ביום שלשים ואחד אבל אסור לקדשו ביום תשעה ועשרים ולעברו ביום שנים ושלשים. ואף לקדש יום שלשים ביום תשעה ועשרים שלפניו. או לעבר יום שלשים ואחד ביום שנים ושלשים שלאחריה ג"כ אסור. לפי שקריאת המועד הוא לאו בזמנו כראוי. אבל לקדש את יום שלשים אם ראו העדים הירח בזמנו מותר בכל יום שיבואו לב"ד העדים שראו החדש בזמנו אז יאמרו הב"ד מקודש הוא למפרע מדאורייתא אף לאחר שכבר עברו החדש ביום שלשים ואחד שלא באו העדים קיימו אז הב"ד את החדש ועשו מעשה רב בהכנת סעודה בפרסום עשרה. מ"מ בטל עתה המעשה שלהם בשביל העדים כשרים ונאמנים אלו שאומרים היום שראו בזמנו כי בטעות עשו כמו שטעו ב"ד בד"מ דיני ממונות הוא הדין חוזר כדלעיל. כדכתיב החדש הזה לכם שקידוש החדש מסור לב"ד. אבל כזה ראה וקדש בזמנו דוקא ובעדים כשרים דוקא כדיני ממונות כדכתיב כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב. וכ"ז דוקא לכתחלה הוא אבל בדיעבד כל מה שעשו ב"ד לפי דעתם ובעדים כד"ת הרי זה עשוי אף שנמצאו אח"כ עדים זוממים הרי זה מקודש. דאתם אפי' מוטעי'. אבל אם עיברו בלא עדים כד"ת שאם לא באו עדים החדש ממילא מעובר וקיימו הב"ד החדש במעשה הסעודה בפרסום עשרה. ואח"כ באו עדים נאמנים שראו בזמנו. אף שהיו שוגגים הב"ד והעם במעשיהם והכל הם כשר וראוי כד"ת מ"מ מחויבים ב"ד לקדש היום את החדש למפרע ע"פ העדים אלו שראו בזמנו כדי לתקן לכתחלה להבא כל מה שאפשר למען יעשו העם מהיום והלאה כפי מנין החדש שנראה בזמנו בעדים כשרים ונאמנים כד"ת דהירושלמי לשיטתו שם בר"ה פ"ב ה"ז. דהא דא"ר יוסה אם קדשוהו שלא בעדים שהוא מקודש דוקא אם נמצא עדים זוממין לאחר שקידשו ב"ד. אבל בלא עדים כלל או בעדים פסולים כגון עדים שאין אתה יכול להזימם אסור לב"ד לקדשו בזמנו. וזה שמותר לב"ד לעבר החדש בלא עדים היינו טעמו משום דמה בידם לעשות בזה כך הוא גזירת הכתוב אתם אפי' מוטעים ושוגגים ואנוסים כדלעיל. לפי זה הא דאיתא בת"כ פ' אמור קידשוהו שלא בעדים. או שבאו עדים והעידו ונמצאו זוממין מנין

שהי'

שהיה מקודש ת"ל אשר תקראו אותם במועדם. אם קריתם אתם הם מועדי ואם לאו אינן מועדי ע"כ. היינו הסיפא פירוש לרישא הוא דקדשוהו שלא בעדים היינו בעדים פסולים שנמצאו זוממים כהירושלמי הנ"ל. וע"ס הוא שם תיבת „או". אי נמי קדשוהו שלא בעדים היינו הב"ד שראו בעצמם הירח ביום כ"ט. שהם מקדשים החדש בזמנו מטעם דלא תהי' שמיעה גדולה מראיה כדאיתא ר"ה (כ"ה ב'). אי נמי „קדשוהו שלא בעדים" היינו שעיברו החדש וקיימוהו בכעודה בפרסום עשרה שהוא ממילא מעובר בלא עדים כדלעיל. „או שבאו עדים והעידו" היינו שהעידו על הירח שנראה בזמנה לקדש החדש בזמנו ודו"ק. אבל לקדש החדש בזמנו בלא עדים אסור לב"ד. וזה דאיתא בר"ה (כ"ה א') אתם אפי' מזידין כבר פרשתי לעיל דוקא אם הוא לצורך לפי דעת הב"ד או בדיעבד שאי אפשר לתקן כלל כי המעשה שנעשה כבר ע"פ ב"ד בקידוש החדש אין להשיב כדלעיל. ובת"כ פרשת אמור וברמב"ם ז"ל פ"ב מה' קה"ח ליתא אפי' מזידין. מוכח דלית ליה כלל להאי. משום דהת"כ שם כתב יכול כשם שמעברין את השנה מפני הצורך כך יקדשו את החדש מפני הצורך ת"ל החדש אחר החדש הם הולכים ע"כ. וכן הרמב"ם ז"ל שם ספ"ג מה' קה"ח כתב נמי דאין מקדשין מפני הצורך" היינו שאין הקידוש החדש תלוי כלל בדעת הב"ד עצמם אלא דוקא ע"פ עדים וע"פ ב"ד כד"ת. אבל בעיבור השנה כתב בת"כ שם שיכולים ב"ד לעבר השנה לצורך" לפי זה שפיר גרס שם בד"ת. אפי' מזידין. היינו אם רוצים ב"ד לעבר השנה לצורך לדעתם מותרים ודו"ק. ועוד נראה לי לומר דהרמב"ם ז"ל למד דינו הנ"ל שאם באו עדים נאמנים קודם חצי חדש ניסן ותשרי שראו החדש בזמנו שמקדשין ב"ד החדש בזמנו. מהא דאיתא בירושלמי ר"ה רפ"ג ר' בא ור' חייא בשם ר' יהושע בן לוי מטמטמין על שלא נראה לקדשו ואין מטמטמין על הנראה לעברו כו' הוו בעי מימר ולא פליגין כו' מה דאמר ר' בא על ניסן ועל תשרי ע"כ. כמו שכתבתי לעיל. וכן מהא דאיתא שם. מתניתין פליגא על ר' בא יכול אם לא נראת הלבנה לשני ימים כך יקדשו את החדש לשני ימים ת"ל אתם אלה הם אין אלה מועדי מפני שלא נראתה הא אם נראתה לא ע"כ. היינו אם באו עדים שראו את הלבנה בזמנה אף שהעידו כן לאחר שני ימים לא אמרינן אין אלה מועדי אלא ב"ד מקדשין החדש בזמנה ע"פ העדים כראוי ואסור לעבר החדש. ומה שעשו לקיים העיבור בטל קיום המעשה להבא כדלעיל „הדא אמרה אין מטמטמין על שלא נראה לקדשו עכ"ל" היינו דהברייתא פליג על ר' בא בזה לבד מה דאמר מטמטמין על שלא נראה לקדשו. אבל על מה דאמר ר' בא ואין מטמטמין על הנראה לעברו על זה לא פליג הברייתא כלל אלא אדרבה מודה גם התנא דברייתא אם נראה בזמנו בעדים כשרים ונאמנים שאין רשאים ב"ד לעברו כדכתיב החדש הזה לכם כזה ראה וקדש בזמנו. ועל קושית היערות דבש הנ"ל שהקשה על הרמב"ם ז"ל מגמרא ר"ה (כ' א') אלא אי אמרת זמנין מלא זמנין חסר אמאי מחללינן ניעברי' לאידנא ונקדשי' למחר כו' להרמב"ם ז"ל מאי קושיא האיך יעברו את החדש היום או מחר לאחר זמן פסח יבואו עדים שראו הלבנה בזמנה ויהי' החדש חסר למפרע ויהיו כל ישראל מקולקלין במועדות ובאכילת חמץ. ועוד הקשה שם על הא דמשני הגמרא שם מצוה לקדש ע"פ ראיה. תינח לת"ק לראב"ל מא"ל דבחדש מלא אין מקדשין אותו כלל וכי יהי' המשנה על שני חדשים מחללין שבת דלא כראב"ל ע"כ. כל הקושיות שלו נראה לי לייסב בחדא אנפא. דהרמב"ם ז"ל לא פירש בגמרא כאן כפירש"י שם אלא פירש דעת הגמרא כאן שוה ממש כדעת הירושלמי הנ"ל. ובזה אתי שפיר הקושיא והתירוץ של הגמרא בין לת"ק ובין לראב"ל. והכי פירושו מתיב רב נחמן על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי אא"ב זמנין מלא זמנין חסר משום הכי מחללינן. היינו דאם לא יבואו העדים היום לב"ד ממילא יעברו החדש למחר ויעשה את החסר מלא. ולא יקריבו קרבן ר"ח ור"ה בזמנו וגם לא יקיימו מצות שופר במקדש כראוי דמותר לתקוע בשבת ר"ה דאין שבות במקדש. לכך אמרו מחללין את השבת לקדשו בזמנו כראוי.

„אלא אי אמרת לעולם חסר אמאי מחללינן" היינו אף אם לא יבואו העדים יעשו ר"ה בזמנו וכן ר"ח ניסן ולא יבא תקלה מזה. ואף השלוחים יוצאין בערב מוצאי שבת. מה שאין כן אם אחד מלא ואחד חסר צריכין העדים לחלל שבת בשביל השלוחים שיצאו קודם יום אחד כפירש"י שם (כ"א ב') עי"ש. ומשני הגמרא „משום דמצוה לקדש על הראיה" היינו ע"פ עדים דוקא כדיני ממונות דמשפט כתיב בו כדלעיל. איכא דאמרי א"ר יוחנן אף אנן נמי תנינא על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי אי אמרת בשלמא לעולם חסר משום הכי מחללינן דמצוה לקדש על פי הראיה „היינו ע"פ עדים דוקא". אלא אי אמרת זמנין מלא זמנין חסר אמאי מחללינן ניעבריה לאידנא וניקדשי' למחר „היינו יתקנו רבנן תקנה שלא יחללו העדים את השבת כלל אלא יבואו העדים מיד אחר השבת דוקא. ויהי' החדש ממילא מעובר עד שיבואו העדים אלו שראו בזמנו לב"ד ביום א' ואז יקדשו הב"ד את החדש בזמנו ע"פ העדים כראוי כדעת הירושלמי והרמב"ם ז"ל הנ"ל. ומשני הגמרא „אי דאיקלע יום שלשים בשבת ה"נ" היינו שפיר העדים הקרובים למקום ב"ד לא יחללו את השבת לפי שהם יכולים לבוא לב"ד ביום א' אחר שבת קודם יציאת השלוחים. לפי שהשלוחים אינם יוצאים בניסן ותשרי ככל חדשי השנה אלא עד שישמעו מפי ב"ד מקודש היינו שיקדשו ב"ד החדש בזמנו. או יקיימו בכעודה בעשרה בעיבור החדש ביום שלשים ואחד. דאף על החדש העיבור לא יצאו השלוחים קודם הקיום ב"ד החדש מעובר כראוי כדכתבו התוס' שם (כ"א ב') ד"ה על ניסן ותשרי עד שישמעו מפי ב"ד מקודש כו' אלא היכא דלא קדשוהו ביום שלשים ליפקו ביום שלשים ואחד שא"א לדחותו יותר מיום שלשים ואחד וי"ל דגזרו האי אטו האי משום דבשאר חדשים יוצאים אזה וזה מבערב עכ"ל. „הכא במאי עסקינן דאיקלע יום שלשים ואחד בשבת דמצוה לקדש על הראיה ע"כ" היינו בהעדים הרחוקים שראו החדש בזמנו ביום כ"ט או בליל שלשים ולא יוכלו העדים לבוא לב"ד ביום ולילה עד השבת אלא במהלך שני ימים או יותר. או אף העדים הקרובים שיוכלו לבוא לב"ד ביום ולילה אחד. אבל ראו את הירח ביום שלשים ואינם יכולים לבא לב"ד לפני השבת אלא בתוך השבת. ואם לא יחללו את השבת לא יהי' לב"ד עדים אחרים כשרים ונאמנים. ויעברו את החדש ביום השבת. ומיד במוצאי שבת יוצאין השלוחים שידעו מהקיום ב"ד את החדש מעובר. א"כ אף שיבאו אח"כ העדים אלו מיד לאחר השבת ביום א' או ביום ב' איך שראו את החדש בזמנו ויקדשו ב"ד את החדש בזמנו ע"פ העדים כד"ת וכראוי. הלא כבר יצא תקלה ע"י השלוחים שהרחיקו ללכת ויודיעו את החדש מעובר ולא יהיו המועדות בזמנם כראוי. לפיכך תנן על ב' חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי שבהן שלוחים יוצאים לסוריא ובהן מתקנין את המועדות „היינו אם חל שבת ביום שלשים ואחד מחללין את השבת כל העדים בין הקרובים ובין הרחוקים למקום ב"ד כדי שיבואו לב"ד קודם שיצאו השלוחים ולא יבואו לידי תקלה. ועוד תנן שם (כ"א ב') וכשהיה בית המקדש קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן ע"כ. היינו עדות הקרובים למקום ב"ד דוקא שיכולים לבוא לב"ד ביום השבת שחל ביום שלשים כדי לקדש החדש בזמנו והקרבן ר"ח דוחה שבת אי נמי אף אם חל שבת ביום שלשים ואחד ידחו ב"ד את השבת בקרבן ר"ח העיבור אם לא יבואו העדים שראו בזמנו. לכן מחללין העדים השבת לבוא לב"ד לקדש החדש בזמנו ולא ידחה הקרבן את השבת כד"ת. לפי זה הא דתנן שם (כ"ב א') שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעדות החדש שנאמר אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם ע"כ. היינו דוקא בכל חדשי השנה דוקא מיירי מתניתין מפני תקנת הקרבן דוקא מחללין העדים הקרובים למקום ב"ד את השבת ולא העדים הרחוקים יותר ממהלך לילה ויום. לפי שהוא מצוות שאינו יכול לתקן שיבאו העדים לב"ד אחר זמן הקרבת קרבן ר"ח ביום שלשים או ביום שלשים ואחד ודו"ק. לפי זה אתי נמי שפיר מה שכתב הרמב"ם ז"ל ברפ"ג מה' קה"ח עדים שראו את החדש אם היה ביניהם

ובין

ובין מקום שיש בו ב"ד מהלך לילה ויום או פחות הולכין ומעידין ואם היו ביניהם יתר על כן לא ילכו שאין עדותן אחר יום שלשים מועלת שכבר נתעבר החדש. היינו בכל חדשי השנה מיירי דוקא ולא בניסן ותשרי. דאלו בניסן ותשרי אף הרחוקים שלא יוכלו לבוא לב"ד עד חצי החדש הולכין ומעידין שראו החדש בזמנו כדי שיקדשו ב"ד ע"י את החדש בזמנו אף שכבר עברוהו כדי לתקן המועדות ועדותן מועלת להכא. אף שכבר נתעבר החדש. היינו בדיעבד כל מה שעשו ב"ד עשו עד כה שפיר דאתם אפי' שוגגים כדלעיל. עוד שם ה"ב עדים שראו את החדש הרי אלו הולכין לב"ד להעיד ואפילו הי' שבת שנאמר אשר תקראו אותם במועדם וכל מקום שנאמר מועד דוחה את השבת לפיכך אין מחללין אלא על ר"ח ניסן ותשרי בלבד מפני תקנות מועדות: היינו אף העדים הרחוקים מב"ד כיון שיכולים לבוא לב"ד ולהעיד קודם חצי החדש ויקדשו החדש בזמנו כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בספ"ג שם. ודוקא בניסן ותשרי. אבל בכל חדשי השנה אין העדים הרחוקים יותר ממהלך יום ולילה ממקום ב"ד מחללין השבת: אלא הקרובים כמהלך יום ולילה או פחות כדי שיקריבו הקרבן במועדו. לפי זה שכתבתי אתי שפיר מדויק דברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל כי בהלכה א' שם מיירי בכל חדשי השנה בין בחול בין בשבת לא ילכו הרחוקים יותר ממהלך יום ולילה לפי שאין עדותן אחר יום שלשים מועלת שכבר נתעבר החדש וליכא תיקון בקרבנות לפי שבדיעבד כל מה שעשו ע"פ ב"ד כד"ת כשר וטוב בעיני אלהים. ואף למנין החדש לא יועיל עדותן בששה חדשים שהשלוחים יוצאין כמו שהקשה הלח"מ שם על המפרש. דיש לומר לפי דאיתא בר"ה שם בששה חדשים יוצאין השלוחים בערב אף שלא שמעו מפי ב"ד מקודש. א"כ מיד שראו השלוחים שלא באו העדים ביום שלשים. יוצאין בערב תחלת יום שלשים ואחד. שיודעים שהחדש מעובר. וכשיבאו העדים הרחוקים לב"ד ביום ל"א או ביום ל"ב כבר יצאו השלוחים ומעוות שאין יכול לתקן הוא. ושייך בזה אתם אפי' שוגגים. ובזה אתי נמי מתורץ קושית הטורי אבן פ"ק דר"ה (כ' א') ד"ה ומיהו קשיא לי מאי נ"מ בהא דנעברי' היום ונקדשיה למחר אע"ג דמקדשים למחר אפ"ה עדים שראו את החדש היום והם רחוקים ממקום הוועד שמקדשים החדש שני ימים צריכים לילך ולחלל היום השבת כדי לקדש ע"פ הראיה דמה לי אם העדים הרחוקים מחללין השבת או העדים הקרובים עי"ש. ולפי מה שפירשתי לדעת הרמב"ם ז"ל את הגמרא שם נעברי' האידנא ונקדשי' למחר. היינו לתקן שלא יחללו השבת כלל לא העדים הקרובים ולא הרחוקים וממילא יעברו הב"ד החדש. ולאחר יום או יומים באו העדים שראו הירח בזמנה ויקדשו הב"ד החדש בזמנו למפרע. ומשני הגמרא "דאיקלע שבת ביום שלשים ואחד מצוה לקדש ע"פ הראיה" היינו בשביל זה יבואו העדים לב"ד לאחר שיוצאין השלוחים ויודיעו שהחדש מעובר. ויהי' מעוות שאין אתה יכול לתקן. לכך אמרו מחללין השבת בין הקרובים ובין הרחוקים בשביל תיקון המועדות במועדם שידעו השלוחים כי הב"ד קדשו החדש בזמנו ע"פ עדים כראוי כדלעיל ודו"ק. ומה שכתבתי לעיל השגה על המצפה שמואל של הגאון ר' שמואל אבינדור ז"ל בפירוש התוספתא רפ"ב דסנהדרין. יש לי לתרץ דבריו דרבנן פליגי על ר"מ וסברי בעשרה כיון על המדרש רבה פ' בא פט"ו והפרקי דרבי אליעזר פרק ח' שכתבו דעיבור שנה בעשרה עי"ש. מ"מ קשה לי מאד לומר כדבריו בזה. מטעם דהא במדרש שם כתוב בקידוש החדש סגי בשלשה דהקב"ה אמר למשה ואהרן אני ואתם נקדש החדש. ובעיבור השנה כתב בעשרה זקנים. וכן הפרקי דרבי אליעזר שם כתב עיבור השנה דוקא בעשרה ולא קידוש החדש. לפי גירסת התוס' והרא"ש ז"ל ברכות (מ"ח א') עי"ש. ועוד בעיבור השנה נמי חשיב במדרש רבה שם. שבעה זקנים ושלמה המלך ונתן הנביא וגד החוזה הרי עשרה ע"כ. מזה דחשיב שבעה זקנים לבד. ואלו שלשה לבד. וגם מדחשיב את שלמה המלך נמי במנין עשרה והא תניא בתוספתא ספ"ק דסנהדרין. אין מלך יושב בעיבור השנה. וכן פסק הרמב"ם ז"ל פ"ד הי"א מה' קדה"ח הרי מוכח שפיר דלחשבון

ולקיים הקביעות העיבור די בשבעה. ולפרסום בעי עשרה. כמו לעיבור החדש דבעי הסעודה בעשרה לפרסום כפירש"י בסנהדרין (ע' ב') וכן הפרקי דרבי אליעזר שם דכתב עיבור השנה בשלשה ר' אליעזר אומר בעשרה שנאמר אלהים נצב בעדת אל. ואין עדה פחות מעשרה. ואם נתמעטו מביאין ס"ת לבית הוועד כו' עי"ש. מוכח נמי דלאו למחשב העיבור בעי עשרה דא"כ למאי מהני הס"ת. אלא עשרה בעי לפרסום שמעברין השנה. ולכבוד השכינה שאין השכינה שורה ומצויה פחות מעשרה כדאיתא ברכות פ"ק (ו' א') ומנין לעשרה שמתפללין שהשכינה עמהם שנאמר אלהים נצב בעדת אל ע"כ. ועוד שם (מ"ז ב') אמר רב הונא תשעה וארון מצטרפים עי"ש. ואף לפי דעת הרד"ל ז"ל שם בפדר"א שרצה לגרוס שם "ואם נתיעצו" במקום "ואם נתמעטו" עי"ש היטב. מ"מ לא מצינו לשום תנא דאמר בעשרה אלא לרבי אליעזר ובעיבור השנה דוקא ולא בקידוש החדש. ור"א שמותי הוא ואין הלכה כמותו. א"כ איך אפשר כלל לומר בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב דאמר שמואל קידוש החדש בעשרה סבר כרבנן דפליגי על ר"מ שזה לא מצינו בשום מקום כלל דחכמים פליגי על ר"מ בקידוש החדש ויאמר בעשרה ואדרבה בגמרא בבלי וירושלמי בסנהדרין פ"ק שם איתא מפורש דיותר משבעה לא היו מחשבין העיבור השנה וכ"ש לקידוש החדש בשלשה ב"ד בכל מקום אלא ודאי כמו שכתבתי לעיל הוא עיקר וקיים דב"ד בקידוש החדש סגי בשלשה לכו"ע. ור"מ ורשב"ג במתניתין ריש סנהדרין ובתוספתא שם רפ"ב. ובפדר"א שם לגירסת התוס' והרא"ש ברכות (מ"ח א') מיירי בב"ד דוקא המחשבים העיבור החדש ועיבור השנה. ובפרסום בכמה לא קאמר ר"מ ובא רבי אליעזר שם ומוסיף על ר"מ דבעי עשרה נמי דוקא לפרסום ולכבוד השכינה בעיבור השנה. וכן המדרש רבה הנ"ל ומוכח שפיר מהמדרש רבה הנ"ל דהב"ד עצמם נמי מצטרפים למנין עשרה. וכן דעת הפרקי דרבי אליעזר הנ"ל. ובא שמואל ואמר בירושלמי הנ"ל דגם קידוש החדש או עיבור החדש בעי עשרה לפרסום לדברי הכל אף לר"מ ודו"ק. כי זה ברור לדעתי בעז"ה ועי' בתוס' ברכות (מ"ח א') שהביאו הגירסת הפדר"א הנ"ל שכי מעברין השנה בשלשה ר' אליעזר אומר בעשרה ואם נתמעטו מביאין ס"ת ועושין עגולה כו'. וכן איתא ברא"ש ומרדכי שם. א"כ מוכח שפיר בשביל הברכת המזון והסעודה בפרסום ומפני כבוד השכינה בעי עשרה בין בעיבור השנה ועיבור החדש וכן בקידוש החדש ובזה הכל מודים אף ר"מ ורשב"ג דמתניתין ריש סנהדרין. אבל בב"ד רמ"א בשלשה ורשב"א מתחילין בשלשה וגומרין בשבעה ובדיעבד מקודשת בשלשה וכו"ע מודים דב"ד יותר משבעה לא בעינן כדלעיל ודלא כפירוש הרד"ל ז"ל שם בפדר"א. דהפדר"א והמדרש רבה בפ' בא הנ"ל פליגי על המתני' ריש סנהדרין עי"ש. במחילת כבודו גם הוא לא דק היטב בזה לחלק בין הב"ד היושבים לחשבון ולקיים הדבר ובין העם לפרסום כדלעיל ודו"ק. עוד איתא שם במדרש רבה פ' בא פט"ו ד"א החדש הזה לכם הרואה את הלבנה היאך צריך לברך בזמן שהיו ישראל מקדשין את החדש. יש מרבנן אמרין ברוך מחדש חדשים ויש מהם אומרים ברוך מקדש חדשים. ויש מהם אומרים מקדש ישראל. שאם אין ישראל מקדשים אותו אין אותו קדוש כלום כו' ע"כ. ומצאתי כתוב על הגליון המדרש בכ"י של אאמ"ו הגאון זצ"ל. בזמן שהיו ישראל מקדשין את החדש. עי' בסנהדרין (מ"ב א') ומ"ם פי"ע ה"ט ופ"כ ה"א וצ"ע דהא זה נוהג האידנא והבדל בין מקדש למחדש כ"ה בין הש"ס והמ"ם יעו"ש עכ"ל הזהב. ונראה לי ליישב זה ולומר דהמדרש סבר דעיקר ברכות הלבנה צריכה להיות בשעה שרואין אותה בזמנה בתחלת חידושה כדאמר ר' יוחנן סנהדרין (מ"ב א') כל המברך על החדש בזמנו כאילו מקבל פני השכינה כתיב הכא החדש הזה לכם וכתיב התם זה אלי ואנוהו ע"כ. והביאו להא דר' יוחנן הרי"ף ז"ל ספ"ד דברכות והרי"ף והרא"ש ז"ל ספ"ה דסנהדרין. אבל הטומ"ח או"ח סימן תכ"ו לא הביאוהו כלל ותמהני למה השמיטו מהלכה להא דר' יוחנן. הנה הב"ח ז"ל שם כ' וכתב ב"י בסוף סי' זה ע"ש

ה"ר

ה"ר יוסף גיקטילייא דע"פ הקבלה אין לברך עד שיעברו ז' ימים עליו וכ"כ בשו"ע ואפשר דמשמע לו הכי מדאמר רבי יוחנן לשם כל המברך על החודש בזמנו כו' דמדאמר בזמנו דלא איצטריך דהא פשיטא הוא דאין לברך לאחר שעבר זמנו בע"כ דה"ק דצריך להמתין על עיקר זמנו לאחר שתקבל אורה משבעה ימי הבנין דבאותה שעה הוי לו כאלו מקבל פני שכינה שיאמר עליו זה אלי ואנוהו. מיהו איכא לתמוה דהלא מדקאמר תלמודא עד כמה מברכין על החודש עד שתתמלא פגימתה וא"ר יהודה עד ז' ופירש"י אם לא בירך היום יברך למחר עד ז' אלמא דלכתחלה מברך עליו קודם שעברו עליו ז' ימים ונהרדעי לא פליגי עליו בהא אלא מוסיפין לברך עליו עוד עד ט"ז ותו קשה כו' ע"כ. ואפשר לומר לפי פירוש הב"ח דברי רבי יוחנן דאמר כל המברך על החדש בזמנו. היינו לאחר ז' ימים דוקא הוא בזמנו אתי שפיר מתורץ דמשום כך לא הביאו הטומ"ח והב"י הנ"ל להא דר' יוחנן משום דסברי להלכה מברכין קודם שבעה. אבל באמת לא נראה לי כלל פירוש הב"ח ז"ל בדברי ר' יוחנן. דא"כ תקשה מר' יוחנן על ר' יוחנן עצמו שם דקאמר רבי יוחנן עד כמה מברכין על החדש עד שתתמלא פגימתה ופירשו דבריו ר' יעקב ורב יהודה עד ז' דוקא. ור' יוחנן עצמו אמר לאחר ז' דוקא. וראיתי בר' ירוחם נתיב י"א שהביא להא דר' יוחנן כל המברך בזמנו כו'. ובס' האשכול ה' שני וחמישי ותענית ור"ח (סימן ד') שכ' וכל המתעסק בזמנו כאלו מקבל פני השכינה ע"כ. וכן בס' תניא רבתי (סי' ל"א) ענין ברכת הלבנה. שכ' כל המברך על החדש בזמנו כאלו מקבל פני השכינה כתיב התם זה אלי ואנוהו וכתיב הכא החדש הזה לכם ע"כ. וכן הרמב"ם ז"ל בפ"י הי"ז מה' ברכות כתב וצריך לברך ברכה זו מעומד שכל המברך על החדש בזמנו כאלו הקביל פני שכינה כו' ע"כ. הלא הביאו להא דר' יוחנן בלא שם אומרו. משמע דכ"ע סברי כן. וכולם נמי פסקו דמברכין עד ט"ז. לכך נראה לי לומר דכ"ע מודים בזה דפירוש הוא בדברי ר' יוחנן כל המברך על החדש בזמנו כאלו מקבל פני השכינה היינו בליל הראשון לחידושה. שתקנו חז"ל הברכה זו על הקידוש החדש בזמנו בזמן שקדשו הב"ד החדש ע"פ הראיה. כדאיתא במדרש רבה פ' בא פט"ו הנ"ל. ועל נוסח הברכה בזמן קידוש החדש בזמנה. פליגי רבנן איזה נוסח אמרו. יש אומרים מחדש חדשים ויש אומרים מקדש חדשים ויש אומרים מקדש ישראל וראשי חדשים לפי שישראל הקדושים מפי הקב"ה קדשו החדש בזמנו כד"ת כמבואר במדרש רבה שם. וידוע כי המדרש רבה לקח דבריו מהירושלמי כי ברוב מקומות שוים הם בלשונם. לכן נראה לי כי המחלוקת בנוסח ברכת הלבנה הוא בירושלמי פ"ט ה"ב דברכות הרואה את הלבנה בחידושה אומר ברוך מחדש חדשים עד אֵיכן ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוסי עד שתראה בחצי המטה ר' אחא ור' חנינא בשם ר' יוסי עד (שתהא) שתתמלא פגימתה רבנן דקיסרין אמרין עד י"ד יום א"ר יוסי ב"ר בון ויאות כלום מתמלאת פגימתה אלא עד י"ד יום הא כל י"ד יום צריך לברך בתפלה היינו שיתפלל נמי בשעת הברכה כמנהג שלנו שאומרים סימן טוב יהי' לנו ולכל ישראל וכשם שאני רוקד כנגדך ואיני יכול לנגוע בך כך לא יוכלו לנגוע בי כל אויבי לרע. כדאיתא במ"ס פ"כ ה"א. ובטור או"ח (סי' תכ"ו). ר' יוסי בר נהוראי אמר מקדש ישראל מחדש חדשים. ר' חייא בר אשי אמר מקדש ישראל וראשי חדשים. היינו הם פליגי בנוסח הברכה בשעת קידוש החדש בזמנו דוקא. דאז שפיר שייך לומר הלשון קידוש בראש חדש לפי שישראל מקדשים החדש בזמנו וקובעים ר"ח בשביל המועדות כדכתיב החדש הזה לכם. כזה ראה וקדש בזמנו דוקא כדלעיל. שמואל אמר צריך לומר והשיאנו. היינו שמואל פירש איזה תפלה יתפלל בברכת הלבנה בשעת קידושה בזמנה. רב אמר צריך להזכיר בה זמן היינו צריך לומר שהחיינו וקיימנו לזמן הזה. בשעת קידוש החדש בזמנה. אי נמי רב אמר צריך להזכיר זמן בברכת הקידוש ב"ד שמברכין בשעת הקידוש החדש או העיבור. כדאיתא במ"ס פי"ט ה"ט דכתיב שם וחותם בא"י מקדש ישראל וראשי חדשים כו' עיי"ש היטב נוסח הברכה. כי

יסודה מהירושלמי הלזה. כי יש בה תפלה ושמחה וזמן ודלא כהמפרשים דפירשו תיבת „בתפלה" הכתוב בירושלמי הנ"ל בדוחק גדול מאד דקאי על לאחריו ולא על לפניו. וענין בפני עצמו הוא דקאי על תפלת מוסף דר"ח עיי"ש. דלפירושם מה שייך ענין התפלה דמוסף לכאן בפ"ק דחשיב כל מיני ברכות דוקא. הלא ראוי הוא בפ' תפלת השחר כי שם מקומו. ועוד דמפורש מוכח בירושלמי ספ"ד שם דמוסף ר"ח היו מתפללים י"ח ומזכירין מעין המאורע (כדאיתא) כדכתבו התוס' ברכות (כ"א ב') ד"ה עד כו' וברשב"א וברא"ש ובמרדכי שם ובר"ן פ"ב דשבת עיי"ש ודו"ק. ולפי מה שפירשתי את הירושלמי הנ"ל דתיבת „בתפלה" קאי נמי על ברכת הלבנה שם אתי שפיר בפשטות דקאי הכל על ברכת הלבנה בשעת הקידוש הלבנה והחדש בזמנה ודו"ק. ולפי הידוע דמסכת סופרים מלוקט נמי מהירושלמי כי ברוב מקומות שוה ממש לשונם. לכן נראה לי דהנוסח מקדש חדשים בברכה הלבנה דכתיב במ"ס פ"כ ה"א קאי נמי בזמן שהיו מברכין בלילה ראשונה בזמן הקידוש החדש בזמנה בב"ד ע"פ ראיה כדעת הירושלמי הנ"ל. אבל חז"ל תקנו ברכת הלבנה לכל עדת ישראל בכל עת ובכל זמן שרואין הלבנה בחדושה ונהנין מאורה יאמרו מחדש חדשים לכ"ע כדאיתא בבבלי סנהדרין (מ"ב א') ובירושלמי סוף ברכות הנ"ל הרואה לבנה בחדושה מברך ברוך מחדש חדשים. הלא כתמא קאמר דבזה כ"ע מודים דלא שייך לומר מקדש חדשים בזמן שאין מקדשין ב"ד החדש. וגם הברכה היא שלא בזמן קידוש החדש. ואף שהתוס' בפסחים (נ"ג ב') והמרדכי פ"ח דברכות כתבו שאין מברכין על דבר שאין הגוף נהנה מזה אלא הנפש. מ"מ תקנו הברכה זו על זמן חידושה כמו ברכת יוצר אור על חידוש השמש בכל יום כדעת ה"ר יוסף בהתוס' והמרדכי הנ"ל. ושייך שפיר הלשון מחדש חדשים בין שמברכין בזמנה בתחלת חידושה בלילה הראשונה ובין שמברכין אח"כ בזמן שנהנין ממנה. מטעם דהברכה קאי על חידוש הלבנה. שהלבנה נקראת חדש כדאיתא בס' תניא רבתי שם. וחותם בא"י מקדש חדשים או מחדש חדשים והלבנה נקראת חדש כדכתיב החדש הזה לכם ואמרו כזה ראה וקדש ובלשון משנה שנינו אב ובנו שראו את החדש כך מלאתי בס' שבולי לקט ע"כ. היינו אם מברך בתחלת חידושה בליל ראשון מברך מקדש חדשים. ואם מברך אח"כ מברך מחדש חדשים דוקא. לפי שאין מקדשין אלא בזמנה כדלעיל. עוד נראה לי לומר אף דעיקר ברכת הלבנה נתקנה על זמן שהיו ב"ד מקדשין החדש ע"פ הראיה בזמנה כראוי. והיו מברכין עליו בתחלת חידושה בליל ראשון אף שלא היו נהנין ממנה כלל. משום שהוא ברכת המצות עשה. כזה ראה וקדש בזמנה. ומצות לאו ליהנות נתנו. ומצוה גדולה היא מאד כדאמר ר' יוחנן כל המברך על החדש בזמנה כאלו מקבל פני השכינה וצריכה להיות באימה בשמחה וברעדה כדכתיב וגילו ברעדה. אבל כשאין מקדשין ע"פ הראיה. תקנו חז"ל לברך נמי על הלבנה לא משום זמן החידוש בלבד. אלא משום שנהנין מאורה נמי. ובשביל הנאת אורה בלבד נמי אין מברכין. מטעם שאין הגוף נהנה ממנה אלא הנפש כסברת ה"ר יוסף ז"ל בתוס' ומרדכי הנ"ל. לכך אין מברכין עליו אלא פעם אחת בחדש על זמן חידושה ועל הנאת אורה שניהם יחד טובים כמו שמברכין על השמש לאחר הנץ החמה ועל נר הבדלה במוצאי שבת עד שיאותו לאורה דוקא. וכמו דפליגי בנר הבדלה ברכות (נ"ג ב') רב יהודה אמר רב לא יאותו ממש אלא אף ברחוק מקום אלו הי' קרוב הי' משתמש לאורה. ורבא בנר יאותו ממש ע"כ. אבל בזה כ"ע מודים אם לא הי' יכול להשתמש אף במקום קרוב אינו מברך לפי שברכה זו נתקנה נמי על הנאת אורה דלא כדמשמע משמואל דאמר בפסחים (נ"ג ב') משום תחלת ברייתו לבד. אלא כדמסיק שם בשם ר' יוחנן דאף משום הנאת האור מברכין אף במוצאי יוה"כ. ובזה אתי שפיר הא דאמר רב יהודה אמר רב ברכות (נ"ג ב') אין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על המצות ע"כ. היינו משום דלא נתקנה מחמת מצוה לחוד אלא משום הנאת אורה נמי כמו במוצאי יום הכפורים כדר' יוחנן בפסחים (נ"ד א') כמו כן נמי פליגי בברכת

הלבנה

הלבנה בסנהדרין שם דרב יהודה אמר עד שבעה ונהרדעי אמרי
עד ט"ז ותרוייהו כר' יוחנן סבירא להו הא למיהוי כי יתרא הא
למיהוי כי נפיא ע"כ. וכן איתא בירושלמי ברכות (פ"ט ה"ב) עד
היכן א"ר יעקב עד שתרא כחלי המטה „היינו עד שבעה ר"א
ור"ח בשם ר' יוסי עד שתמלא פגימתה רבנן דקסרין אמרין עד
י"ד יום א"ר יוסי בר בון ויאות כלום מתמלאת פגימתה עד י"ד
יום ע"כ. היינו דכ"ע סברי דאין מברכין על חידושה לבד אלא
משום הנאת אורה נמי דאי משום חידושה לחוד הי' צריך לברך
בזמנה דוקא כדכתיב החדש הזה לכם כזה ראה וקדש בזמנה.
ואז הי' ברכת מצוה ממש דמצות לאו ליהנות נתנו ורב יהודה
לטעמו דסבר בנר הבדלה אלו הי' בקרוב הי' יכול להשתמש
לאורה לכן יברך אף שהוא רחוק מהאור היינו מטעם דבעי נמי
אור דראוי ליהנות ממנו. וכיון דהברכה זו לאו ברכת הנהנין
ממש כשאר ברכת הנהנין אלא הוא משותף ברכת המצוה והנאה
יחד על זמן ברייתו ועל הנאת האור. לכך אמר רב יהודה נמי
בברכת הלבנה על חידושה ועל הנאת אורה יחד עד שבעה מטעם
דאלו הי' קרוב להלבנה הי' יכול להשתמש לאורה מברך עליו.
אבל לאחר שבעה. שכבר עבר חידושה אין לברך לרב יהודה אף
שנהנין לאורה משום דלאו ברכת הנהנין לחוד היא לפי שאין
הגוף נהנה ממנה. ונהרדעי סברי אליבא דר' יוחנן דאף לאחר
ז'. שכבר עבר חידושה מ"מ כיון דנהנין ממנה ממש שמשתמשים
לאורה מברכים על זמן חידושה למפרע כמו דמברכין על הנאת
הנר במוצאי יום הכפורים לר' יוחנן פסחים (נ"ד א') וסברי נמי
בהבדלה עד שיאותו לאורו ממש במקום קרוב להשתמש לאורה
ממש. ולפי זה יש לפרש לדעתי הגמרא בסנהדרין (מ"ב א') א"ל
רב אחא מדיפתא לרבינא וליבריך הטוב והמטיב פירש"י אדרב
יהודה פריך הכי נמי דמז' ואילך ליכא למימר מחדש חדשים ליברך
מיהא הטוב והמטיב שכל שעה הוא מטיב לנו במילואתה תמיד
בתוספת להאיר לעולם ע"כ. היינו לפי שברכת הטוב והמטיב
נתקנה היכא דאחרים נמי נהנין מזה כדאיתא ברכות (נ"ט ב')
ולכך פירש"י דוקא לרב יהודה פריך. ולא פירש דפריך נמי
לנהרדעי משום דרב יהודה סבר דלא בעי הנאה ממש מאורה
אלא אף אם ראוי ליהנות מאורה במקום קרוב לה מברכין שפיר
עליו. ולאו משום הנאת אורה לחוד מברכין אלא משום מצוה
נמי לברך על חידושה. לפיכך פריך שפיר אף שאין לברך מחדש
חדשים לאחר שבעה. לפי שכבר עבר זמן חידושה. אבל היו
לחכמים לתקן ברכה אחריתי לאחר שבעה על הנאת אור הלבנה
ממש לו ולאחרים במילואתה תמיד שמתוספת להאיר לעולם אבל
לנהרדעי לא שייך למפרך הכי. לפי שהם סוברים דבעי הנאה
ממש לאורה. ועל זה שאנו משתמשים לאור הלבנה לאחר שבעה
ימים אנו מברכים עליו. ולפי שאינה הנאת הגוף ממש לכך
נשתתפה יחד עם ברכת המצוה על זמן חידושה. ומברכין מחדש
חדשים ויוצאין בברכה זו ידי שניהם חידושה והנאתה. א"כ ליכא
לאקושי בברכת הטוב והמטיב. ודלא כרש"ל ז"ל ומהרש"א ז"ל עי"ש
ודו"ק. „א"ל אטו כי חסר מי מברכינן דיין האמת דלברך הטוב
והמטיב" ולברכינהו לתרוייהו כיון דהיינו אורחיה לא מברכינן
כפירש"י בריאת עולם כמנהגו הוא ואין כאן דין פורענות בחסרונה
ולא הטבתה לנו חסר במילואתה ע"כ. היינו ולא שייך כלל למברך
כך. וגם ברכת הנהנין לא שייך לברך על הדבר שאין הגוף
נהנה ממנה כדלעיל. לפי זה אתי שפיר כל המשך הגמרא שם.
דקשה לסתמא דגמרא למאי תקנו חז"ל ברכת הלבנה כיון דלאו
הנאת הגוף היא. ועוד למה מברכין שלא בשעת הקדוש. על זה
משני" ואמר רב אחא בר חנינא אמר רבי אסי אמר ר' יוחנן
כל המברך על החדש בזמנו כאלו מקבל פני שכינה כתיב הכא
החדש הזה וכתיב התם זה אלי ואנוהו" היינו דעיקר הברכה
נתקנה על תחלת זמן חידושה בליל ראשונה ולמצוה דוקא דמצות
לאו ליהנות נתנו. „תני דבי ר' ישמעאל אלמלי זכו ישראל להקביל
פני אביהם שבשמים פעם אחת בכל חדש וחדש דיין" היינו מצוה
זו גדולה מאד יותר מנר הבדלה במוצאי שבת. לפי שבמצוה זו
מקבל הוא פני השכינה. ואף שאין מברכין בזמנה בשעת חידושה
אלא א"כ כנהרדעי דאמרי עד ט"ז. מ"מ לא נתקנה בשביל
הנאת אורה בלבד אלא משום חידושה נמי נתקנה משום קבלת
פני השכינה. „אמר אביי הילכך נימרינהו מעומד" היינו אף דברכת
נר הבדלה במוצאי שבת בעי מיושב כדאיתא בתוס' ברכות (מ"ג
א') ד"ה הואיל כו'. ובשו"ע או"ח סימן רצ"ו סעיף ו' היינו טעמא
משום דברכת הבדלה ברכת הנהנין היא כולה ברכת היין הנאת
הגוף ברכת בשמים הנאת הנפש היא כמו שכתב המ"א או"ח סי'
רצ"ז אות ד' וברכת הנר נמי הוי הנאת הנפש מאורה לא מבעי
למ"ד עד שיאותו לאורה ממש כרבא וכאביי ברכות (נ"ג ב') אלא
אף למ"ד לא יאותו ממש אלא שיכול ליהנות מאורה. מ"מ סבר
דלאו ברכת המצוה היא דלא בעי למיהדר בתרה כדלעיל. וברכת
הנהנין מברכין מיושב כמו ליסב בסוכה כדכתב הרא"ש ז"ל בפ"ד
סי' ג' דסוכה. אבל ברכת הלבנה היא ברכת המצוה ממש קבלת
פני השכינה לכך אין מברכין אותה אלא מעומד אף לאביי.
והלשון „מעומד" מדויק מאד לדעתי כאן דאילו כתיב עומד הו"א
עומד ולא יושב דוקא אבל מהלך כקולר מותר. אי נמי עומד ולא
מהלך דוקא. כמו בק"ש כדאיתא בירושלמי ברכות (פ"ב ה"א)
ובתוס' ברכות (י"ג ב') ד"ה על לבבך בעמידה כו'. אי נמי
עומד ולא מהלך ולא יושב. אלא עומד כקמה כמו בספירת עומר
כדאיתא ברא"ש סוף פסחים. ובס' תניא רבתי (סי' נ') ענין
ספירת העומר ד"ה כל הלילה כשר לספירת העומר. וכשהן
מברכין אין מברכין אלא מעומד. יש מפרשין לפי שהוקשה ספירה
לקצירה ודרך קצירה מעומד. ויש מפרשין מהחל חרמש בקמה.
אל תקרי בקמה אלא בקומה ע"כ וקשה מאי נפקא מינה בין דיליף
מקצירה או מקמה. יש לומר דאי הוקשה לקצירה מותר במהלך
כמו הקוצר שהוא מהלך וקוצר. ולמ"ד מקמה אסור אף במהלך
כקמה שהוא עומד על מקום אחד. ולמ"ד דילפינן מקמה מותר
לסמוך על המקל כמו הקמה. וכ"ש דלא בעי אף בברכת המצות
לעמוד באימה וברתת ובזיעה. לכך מדייק אביי בלשונו ואמר
„מעומד" היינו באימה וביראה ברתת וזיעה מפני אימת השכינה
יעמוד במקום אחד דוקא. ומטעם זה כתב בחידושי רעק"א ז"ל
בשו"ע או"ח סי' תכ"ו סעיף ב' בהג"ה. עי' בתורת חיים דיש
לזהר אפי' מלסמוך על המקל עכ"ל. היינו מפני כבוד השכינה
יעמוד במקום אחד באימה. ולא תקשה מה דאיתא בסנהדרין
שם אמימר ומר זוטרא מכתפי אהדדי ומברכי ע"כ. הלא סמכו
זה על זה. יש לומר דזה היה מחמת גודל יראת שמים שהיו
מקבלים פני השכינה באימה וברתת עד שלא יכלו לעמוד שום
על רגלם אלא מוסמך. אי נמי שהיו מכבים פניהם זה על כתף
חבירו בשעת הברכה מפני כבוד השכינה. אי נמי מכתפי אהדדי
היינו שהיו מרקדים בשמחה כנגד השכינה ומברכים כמו שאנו
רוקדים כדאיתא במס' סופרים ובטו"מ או"ח סי' תכ"ו כדכתיב
וגילו ברעדה. „אמר לו רב אחא לרב אשי במערבא מברכי
ברוך מחדש חדשים" היינו כל י"ד ימים כדאיתא בירושלמי ברכות
פ"ט ה"ב הנ"ל וכנהרדעי אליבא דר' יוחנן בבבלי שם דבעי הנאת
אורה ממש לכך מברכין ברכת הלבנה אף לאחר ז'. ודלא כרב
יהודה דאמר עד ז' דוקא כדלעיל. „אמר לו הא נשי דידן נמי
מברכין" היינו כיון שמברכין אותה לאחר שבעה שאין שייך למימר
מחדש חדשים שהרי היא כבר נושנת א"כ הברכה היא בשביל
הנאת הנפש מאורה ממש שמשתמשים לאורה והוי ברכת הנהנין
ולא ברכת המצוה ובברכת הנהנין נשים נמי חייבות כמו אנשים.
ודלא כמהרש"א בח"א שם. ומשני סתמא דגמרא הלא כדרב יהודה
דאמר רב יהודה ברוך אשר במאמרו ברא שחקים כו' ולפאר
ליוצרם על שם כבוד מלכותו ברוך מחדש חדשים ע"כ. היינו דאף
למ"ד דמברכין לאחר ז' עד ט"ז לאו משום הנאת אורה לבד
מברכין משום דאין הגוף נהנה מהאור אלא הנפש ומשום ברכת
הנפש לבד לא תקנו כלל ברכה כדעת ה"ר יוסף בתוס' פסחים
(נ"ג ב') ובמרדכי ברכות פ"ח אלא חז"ל תקנו ברכה זו משום
זמן החידוש וקבלת השכינה אף לאחר זמן החידוש ומשום הכי
תקנו הנוסח ברכה זו משונה מכל ברכת המצוה וקבעו בה טבע
לשונם קבלת פני השכינה בשמחה. ומשום הכי היא ברכת המצוה
ממש

ממש לכ"ע ומחזירין על ברכת הלבנה כדרך שמחזירין על המצ'ת אע"פ דרב יהודה אמר רב בגר סבדלה במוצאי שבת אין מחזירין עליו כדרך שמחזירין על המצות ברכות (כ"ג ב'). מודה נמי רב יהודה הכא בברכת הלבנה דמצוה גדולה היא לקבל פני השכינה. א"כ השתא לפי מסקנת הגמרא דברכת הלבנה חשיב ברכת המצוה שמצוה לקבל פני השכינה פעם אחד בחדש ויסודה על זמן חידוש החדש בזמנה כמו שהיה בזמן שהיו ב"ד מקדשין החדש בזמנו ע"פ הראיה. שהוא היה ממש קבלת פני השכינה כדכתיב החדש הזה לכם. כזה ראה וקדש כדלעיל. א"כ היא באמת מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות. כמו שכ' המ"א או"ח סימן תכ"ו. אבל לא מטעמו אלא דדמי ממש לברכת ק"ש דנשים פטורות כדתנן ברכות (כ' א'). גם מה שכתב שם המ"א ז"ל דבפ"ה דסנהדרין אמרינן נשי דידן נמי מברכי. משמע קצת דמברכין. אפשר דנשי לאו דוקא אלא אישנא דעלמא נקט ע"כ. לדעתי נשי דוקא הוא מ"מ ליכא ראיה מכאן דזה הוא לפי הסד"א. אבל לפי המסקנא שפיר נשים פטורות ודו"ק. גם מה שכתב שם המ"א ז"ל בשם רש"ל ז"ל בתשובה דסומא חייב בקידוש לבנה ע"כ. לפי מה שפירשתי מוכח כן מהגמרא הנ"ל דקבלת פני השכינה שייך נמי בסומא. כדאיתא ברכות (כ"ח א') ברב ששת דהיה סגי נהור וקיבל אפי מלכא. אף דתנן ריש חגיגה סומא פטור מראיה ודריש שם (ד' ב') ר' יוחנן בן דהבאי אומר משום ר' יהודה סומא באחת מעיניו פטור מראיה שנאמר יראה יראה כדרך שבא לראות כך בא ליראות מה בא לראות בשתי עיניו אף ליראות בשתי עיניו ע"כ. היינו דבתורה כתיב יראה כל זכורך את פני האדון ה'. שהוא קבלת השכינה. יש לומר דהתורה פטרה הסומא מקרבן ראיה דוקא בבית המקדש כמו כל בעל מום ואף לרבנן דסברי הסומא חייב בכל המצות פטור מראיה כדאיתא שם (ד' א') כתיב רגלים פרט לחיגר ולחולה ולסומא ולזקן ולשאינו יכול לעלות ברגליו פירש"י רגליו למעוטי מי שצריך משענת אחרת לבד מרגליו ע"כ. אלא אף לר' יהודה דסבר סומא פטור מכל המצות לכך לא צריך כלל למעוטי סומא משתי עיניו דפטור מראיה. לכך שפיר קאמר ר' יהודה דאף הסומא באחת מעיניו פטור מראיה מדכתיב יראה יראה. ודוקא מהחיוב להביא את הקרבן הוא פטור. אבל מצוה גם על הסומא לקבל פני השכינה בטרחת גופו כל מה דאפשר לו. ובפרט לרבנן דפליגי על ר' יהודה שם (ב' א') הכל לאתויי מאי לאתויי סומא באחת מעיניו ודלא כר' יהודה עיי"ש. מוכח דלא סברי דרשת ר' יהודה יראה יראה ודו"ק. ובזה אתי שפיר הא דאיתא שם (ה' ב') רבי ור' חייא הוו שקלי ואזלי באורחא כו' אמרי איכא צורבא מרבנן הכא ומאור עינים הוא כו' אמר להו אתם קבלתם פנים הנראים ואינן רואין תזכו לקבל פנים הרואים ואינן נראין כו' בחייהן על אחת כמה וכמה ע"כ. כ' רש"א ז"ל בח"א דהמאמר הלזה שייך על הדרשה דלעיל יראה יראה כשם שבא לראות כך בא ליראות שזה ודאי יתקיים בעוה"ב שפני הקב"ה אינן נראין בעוה"ז אבל בעוה"ב נאמר ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדו כי פי ה' דבר כו' ע"כ. היינו לרבנן דפליגי על ר' יהודה לעיל ולא דרשו יראה יראה למעוטי סומא ודו"ק. ומה שכתב בחידושי רעק"א ז"ל בשו"ע או"ח סי' תכ"ו ד"ה מ"א סד"ה נשים כו' סומא חייב. עי' במהריק"ש שכ' דמליצנא דרואה משמע דסומא אינו מברך ע"כ. לפי מה שפירשתי הדין עם המ"א ז"ל בזה דסומא חייב לברך על הלבנה מפני קבלת פני השכינה. והא דכתיב הרואה לבנה בחידושה מברך דוקא הרואה היינו אף לאחר ז' עד ט"ז. כנהרדעי לעיל דבעי דוקא הנאה לאורה. או הרואה לבנה בזמנה בתחלת חידושה בלילה הראשונה בזמן הקידוש ב"ד החדש בזמנו ע"פ עידי ראיה כד"ת. דאז בעינן דוקא ראיה נאמנה ע"פ ד"ת בדרישה וחקירה את העדים שראו באמת הלבנה בחידושה האמתית בלא שום טעות. אזי יכולים לברך עליו אף בלילה הראשונה. אבל בלא עדים נאמנים ע"פ ד"ת אינם רשאים לברך על חידושה בלילה הראשונה לפי שאפשר בטעות כדאיתא ר"ה (כ"ד א') אימור כוביתא דעיבא בעלמא הוא דחזי ע"כ. והוי ברכה לבטלה ועובר על לא תשא. לכך הביא ה"ר ירוחם ז"ל נתיב י"א את הירושלמי והמ"ס. אין מברכין על הירח עד שיתכסס ע"כ. וכן התוהר"י ספ"ד דברכות והב"י בטור או"ח סי' תכ"ו ופירשו שאין לברך לפני ג' ימים עד שימתוק אורה או יבסם אורה מלשון מתוק או בושם או פרסום ואחריהם נמשכו כל האחרונים ז"ל כדאיתא בס' ברכי יוסף או"ח סי' הכ"ו באריכות עיי"ש. ולי הצעיר נראה כי כולם דברי אלהים חיים הם. כי דעת הירושלמי והמ"ס שלא יברכו על הלבנה עד שתתפרסם אור חידושה לכל אדם בלא שום טעות היינו לסחכמים עצמם שמכירין היטב דמות חידוש הלבנה כדתנן ר"ה (כ"ד א') דמות צורות לבנה היה לר"ג בטבלא ובכותל שבהן מראה להדיוטות ואומר כזה ראית או כזה ע"כ. וכדאיתא בירושלמי ר"ה פ"ב ה"ד ר' חנינא אזל לעין טב למימנא והוה אוירא מעונן אמר כדין אמרין מה נטול אוירא דהן סבא והקדים לו הקב"ה ככברא ונראה מתוכה ר' חייא רבה שלך לאורו של ישן ד' מילין ר' אבון משדי עלוי צררין ואמר לכולא תבהית בני מרך ברמשא אנן בעיין מיחמי מיכא ואת מיחמי מיכא מיד אתבלע מן קומוי ע"כ. להחכמים כאלו שראו הלבנה בחידושה ודאי מברכים הם מיד בזמנה. וכן בזמן שקדשו ב"ד ע"פ עידי ראיה בזמנה ודאי היו נמי מברכים מיד בתחלת ליל הראשון ועיקר הברכה נתקנה ע"ז בזמנה דוקא בקבלת פני השכינה כדלעיל. וכל העם היו מברכין עליו מיד בזמנה אחר שנתפרסם שקדשו ב"ד החדש בזמנו ע"פ עדים. אבל אם לא באו עדים שראו בזמנה. וגם היום בזמנינו שאין מקדשין על פי ראיה בב"ד ע"י עדים כד"ת וגם אין לנו דין ס"ת שידעו ויכירו היטב חידוש הלבנה בזמנה כראוי. אין אנו רשאים לברך לפני שלשה ימים שמא בטעות ראו והוי ברכה לבטלה. והטעם הוא לדעתי דלפעמים באמת לא נראה כלל הלבנה שני ימים. כדאיתא בתוספתא ר"ה פ"ב ובירושלמי ר"ה פ"ג ה"א יכול אם לא נראתה הלבנה לשני ימים כך יקדשו החדש לשני ימים ת"ל אלה הם אין אלה מועדי ע"כ. וכן איתא בערכין (ט' א') עיי"ש. לפיכך צריכים אנו לכל אלו שיהיה אור הלבנה מתוק לכל בברור אף לחכמים ובפרסום לכל הקהל בזמן שקדשו ב"ד על פי הראיה ובזמן הזה שקובעים החדש על פי החשבון כדלעיל צריך להיות אורה גדול כפירוש הר"י והב"י הנ"ל וזה דוקא עד שלשה ימים בלא שום טעות ודו"ק. אבל הסומא יכול שפיר לברך אף שאינו רואה לפי שמפורסם לכל מחידוש הלבנה ומצוה לקבל את פני השכינה מחמת ראיית והנאת אורה מאחרים כמו דסומא פורס על שמע מגילה (כ"ד ב') כרבנן דאית לו הנאה מראיית אחרים. ויכוון לקבל פני השכינה כמו הדורש במעשה המרכבה עיי"ש. וכמו בציצית דכתיב וראיתם הסומא חייב בציצית משום דאיכא ראיה לאחרים כדאיתא מנחות (מ"ב א') וכן פסק השבות יעקב ז"ל בתשובה ח"ב או"ח שאלה ל"ח מטעם דאיכא ראיה לאחרים בגמרא שם. וכמבואר ברמב"ם ז"ל פ"ג מה' ציצית ובטור או"ח סי' י"ז יש להסומא לאחוז הציצית ביד בשעת אמירת וראיתם אותו כיון שישנו בראיה אצל אחרים וכן לנשקם משום חבוב מצוה אבל לא יעבירם על עיניו משום חוכא וטלולא. גם במצות שמורים כתיב בשם הקדמונים שכל המעביר הציצית על עיניו בקורא הפרשה ציצית מובטח שלא יבא לידי סמוי עינים ע"כ. א"כ בסומא למה לו להעבירם ואף שאין הקב"ה מקפח שכר כל ברי' ויניח זכותו לזרעו אחריו וכדאמרינן אל תהיו כעבדים המשמשין ע"מ לקבל פרס מ"מ בזה שאין לו עינים די שאוחזן בידו ומנשק כנ"ל ועי' בתשובת רש"ל סי' ע"ז ומזה הטעם יש לסומא לברך נמי זמן על אכילת פרי חדש אע"פ דעיקר ברכת הזמן הוא על הראיה כמ"ש בתשובה דלעיל מ"מ כיון שהם בראיה אצל אחרים עכ"ל. עי' בספר ברכי יוסף או"ח סי' רכ"ד שהאריך הרבה בזה מטעם שלא ראה את התשובה הנ"ל עיי"ש ודוק. וכל טעמיו של השבות יעקב ז"ל שייך בברכת לבנה שיניח זכותו לבניו אחריו ועוד יותר שמקבל פני השכינה ודו"ק. ועוד ראיה לדברי דאיתא במנחות (מ"ג ב') ורשב"י אומר כל הזריז במצוה זו זוכה ומקבל פני שכינה כתיב הכא וראיתם אותו וכתיב התם את ה' אלהיך

הירא

הילא ואותו תעבוד פירש"י מה להלן שכינה אף כאן שכינה ע"כ והביאו כן להלכה הטוש"ע או"ח סימן כ"ד. מוכח שפיר מזה אף הסומא יקבל פני השכינה ודו"ק. ולפי כל זה אתי שפיר מה שכתב הרמב"ם ז"ל פ"י הי"ז מה' ברכות וצריך לברך ברכה זו מעומד „היינו במקום אחד בתימה ולא יושב ולא מהלך. כאביי בסנהדרין שם. וברכה זו חמור לדעתו מכל ברכות המצות. שכ' הרמב"ם ז"ל בה' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ג ואין מונין אלא מעומד ואם מנה מיושב יצא ע"כ. מוכח דהברכה לא בעי מעומד דהא כתב שם הכ"ה מנה ולא בירך יצא. לכן לא כתב שם מברך מעומד אולם ברא"ש ז"ל סוף פסחים כתב מברך מעומד והביאם הב"י בטור או"ח רסי' תפ"ט עיי"ש ותמהני למה לא דייק הב"י ז"ל בשינוי זה מהרמב"ם להרא"ש ז"ל. וכ' שהם בבדק הבית שם וכ"כ הרמב"ם ז"ל עיי"ש ודו"ק. שכל המברך על החדש בזמנו כאלו הקביל פני השכינה. היינו פירש את תחלת דבריו כי הברכה זו חמורה הרבה יותר מכל ברכות המצות לכך צריכה להיות מעומד דוקא. וגם עיקר מצותה בתחלת לילה הראשונה לחידושה בזמנה דוקא כדר' יוחנן בסנהדרין שם דאמר שכל המברך על החדש בזמנו בלילה הראשונה כאלו מקבל פני השכינה. ובזה אתי שפיר מה שכ' הב"י בטור או"ח רסי' ח' בשם א"ח דהא דכ' הירושלמי כל הברכות מעומד בברכת המצות קאמר ולא בברכת הנהנין ע"כ. ולא תקשה אמאי ילפי שם מעומר ולא מברכת הלבנה עיי"ש בב"י ומ"א ועטרת זקנים וביאור הגר"א ז"ל. דיש לומר דכבוד השכינה שאני. וכן נמי ליכא ראיה מהכא דהבבלי פליג על הירושלמי הנ"ל דדוקא משום קבלת השכינה מברך מעומד ולא משום ברכת המצוה. לפי שאביי דקאמר „מעומד" קאמר אף למ"ד דמברכין לאחר שבעה עד ט"ז. משום דבעי הנאת אורה דוקא לאחר מעבר זמן חידושה כדלעיל. א"כ הוה שפיר ברכת הלבנה ברכת הנהנין ואין מברך מעומד כהירושלמי הנ"ל. ומשום שאין הגוף נהנה אלא הנפש לא תקנו ברכה זו בשביל הנאת אורה לחוד אלא שיתפו יחד משום מצות קבלת השכינה ותקנו טבע הברכה מחדש חדשים על זמן חידושה לפיכך קאמר אביי הכא מעומד משום קבלת השכינה דוקא. אבל בברכת המצות ממש אין צריך לטעם הזה למעומד ודלא כדעת הס' ברכי יוסף באו"ח סי' ח' עיי"ש ודו"ק. ולפי זה מיושב נמי מה שהביא הרי"ף ז"ל שתי פעמים להא דר' יוחנן דאמר כל המברך החדש בזמנו כאלו מקבל פני השכינה בספ"ד דברכות ובספ"ה דסנהדרין ומדויק נמי מה שכתב שם בסנהדרין ומעומד א"ר יוחנן כל המברך כו' היינו טעמו בברכות שם הביא ראיה להלכה דעיקר הברכה היא בלילה הראשונה דוקא בתחלת זמן חידושה בזמן שמקדשין ב"ד החדש ע"פ הראיה בזמנו ואז הוה כקבלת פני השכינה באמת ובסנהדרין שם הביא מר' יוחנן ראיה להלכה דמברכין מעומד דוקא אף שאנו מברכין היום לאחר זמן חידושה לפי שאין מקדשין ע"פ ראיה אין לברך לפני שלשה ימים משום טעות וברכה לבטלה כדלעיל. ולמ"ד שמברכין לאחר שבעה עד ט"ז משום דבעי הנאת אורה דוקא מ"מ מברכין מעומד דוקא מפני שהברכה נתקנה נמי על תחלת זמן חידושה מפני קבלת השכינה ודו"ק. גם מה שכ' הרמב"ם ז"ל שם „אם לא בירך עליו בליל הראשון מברך עליו עד ששה עשר יום בחדש עד שתתמלא פגימתה עכ"ל „היינו דעיקר הברכה נתקנה לברך בזמנה להחכמים היודעין ומכירין היטב בחידושה בזמנה כמו ב"ד בזמן שקדשו ע"פ הראי' בארץ ישראל. אי נמי כל העם ע"פ העדים בב"ד אז. אבל אנו בזמן הזה שאין ס"ח וב"ד ואין עדים. ודאי אין מברכין לפני ג' ימים אף להרמב"ם ז"ל מפני הטעות וברכה לבטלה. א"כ לפי זה לא פליג הרמב"ם ז"ל על הירושלמי הנ"ל שהביאו התוהר"י וה"ר ירוחם והב"י אדרבה הכל לקח הרמב"ם ז"ל מהבבלי והירושלמי והמדרש הנ"ל וכולם דברי אלהים חיים הם. ודלא כדעת הברכי יוסף ז"ל באו"ח סי' תכ"ו עיי"ש היטב ודו"ק. עוד ראיתי בבעל העיטור ה' ציצית שער ג' ח"ב ד"ה גרסינן כו' גרסינן בברכות כי מכסי גלימא אומר להתעטף בציצית וכתב רב טובי' דצריך לברך מעומד דכתיב והיה לכם לציצית דיליף לכם

לכם. דכתיב וספרתם לכם. מה ספירה מעומד עטיפה נמי מעומד והתם מנ"ל דכתיב בקמה וכן במילה דכתיב לכם ואלו ג' מצות צריכות מעומד. והרב חביבי אמר כל מצוה שלא נתנו ליהנות מברך מעומד כגון ספירת העומר וברכת הלל ונטילת לולב ונט"י ומילה ותקיעת שופר ומגילה. ולא ברירא לן טעמא דהא נט"י וליסב בסוכה מיושב מברכין ע"כ. ואאמ"ו הגאון זצ"ל פירש שם בשער החדש אות כ"א. יש לעיין הא נט"י חשיב לעיל מזה מעומד מברכין אותה. ואולי יש לחלק דשם מיירי בנט"י בשחרית כשקם ממשכבו דאז צריך לברך מעומד וכאן מיירי בנט"י לאכילה. אבל א"כ יש לייסב דזה מיקרי ג"כ ברכת הנהנין דאם אינו רוצה לאכול אינו מברך וכן י"ל בסוכה לפי מנהגנו שאין מברכין רק על האכילה ויש לעיין בזה עכ"ל הזהב. אבל באמת קשה לי דהא ביו"ט מחויב לאכול כזית פת בסוכה לכ"ע. א"כ הוה שפיר ברכת המצוה הברכת נט"י וסוכה כדעת הבעל העיטור ז"ל. ועי' בביאור הגר"א ז"ל או"ח רסי' ח', דהקשה כן מברכת סוכה מהרא"ש ז"ל סוכה פ"ד סי' ג' לכך כתב הגר"א ז"ל שם דהר"י והטור לא כתבו מעומד על הברכה אלא על העטיפה עיי"ש. ולדעתי יש נמי לומר כן בספירת העומר בשו"ע או"ח סי' תפ"ט שלא כתב הטומ"ח שם מעומד על הברכה אלא על הספירה וכדפרשתי לעיל דעת הרמב"ם ז"ל. אבל הרא"ש ז"ל סוף פסחים והבעל העיטור ז"ל כאן בשם רב טובי' דצריך לברך מעומד בעומר וציצית ומילה. ודאי למדו זה מהירושלמי שהביא הב"י בשם א"ח ז"ל או"ח סי' ח' ברכת המצות כולן מעומד והגר"א ז"ל כיון שם לדעת הבעל העיטור ז"ל אף שודאי לא ראה אותו כי הי' כתב יד בימיו. והקשה ע"ז מברכת סוכה. וראיתי בעטרת זקנים ז"ל או"ח רסי' ח' שכ' על הירושלמי ומשו"ה המנהג לעמוד כשמברכין ליסב בסוכה כו' עיי"ש. אבל באמת קשה מנין דבעי מעומד בשביל ברכת המצות דילמא משום עובר לעשייתן כדעת הרמב"ם ז"ל בקידוש בסוכה והביאו הרא"ש ז"ל פ"ד סי' ג' דסוכה. ועוד מאי אולמי ברכת סוכה מהקידוש מיושב שהוא נמי ברכת המצוה. ועי' בביאור הגר"א ז"ל או"ח סי' כ"ה סעי' י"א אות ל"א ד"ה ובמדינות אלו לא נהגו כן אלא שתיהם מעומד הוא ע"פ הירושלמי לעיל רסי' ח' שכל הברכות המצות מעומד אבל כבר כתבתי שם דליתא ואין פלוגתא בזה אלא הש"ר מעומד ע"פ הזוהר. אבל של יד אין קפידא וסמ"ק ושאר פוסקים לא כתבו מעומד אלא עומר ציצית ותפלין משום דכתיב לכם וכו' דלכן נוהגין להבדיל מעומד משום דכתיב והבדלתם לכם ותוס' כתבו להבדיל מיושב וקידוש לכ"ע מיושב כמ"ש סי' רע"א ע"כ. ועי' בפרישה טור או"ח רסי' ח' שמסיק בצ"ע על המפרשים בשם הירושלמי ברכת מצות מעומד מברכת מיושב בסוכה כמו הבעל העיטור והגר"א הנ"ל. לכן כתב ג"כ דהסמ"ק דיליף מלכם פליג על הירושלמי. אמנם חפשתי את הירושלמי ולא ידעתי איה מקומו וגם בכל הפוסקים שהביאוהו לא ציינו את מקומו. ולפי הנראה מבעל העיטור הנ"ל אין זה מהירושלמי כלל מטעם שלא כתב זה בשם הירושלמי כדרכו תמיד להביא מקור הדין מהירושלמי. אמנם לפי מה שכתבתי בספרי אהבת מרדכי בדרוש משתה נשואין. לפירש"י ברכות (מ"ח ב') דלמד ברכת הנהנין מברכת הזבח דתני בתוספתא על הזבח אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכל את הזבח דהוה ברכת המצות שנהנין ג"כ על ידו בכלל ברכת הנהנין כגון ברכת אכילת מצה ויושב בסוכה וקידוש וברכת הזבח וכדומה וכן פרשתי שם ג"כ כוונת התוספתא רפ"ד דברכות והירושלמי רפ"ו דברכות עי"ש היטב באריכו'. א"כ הכא נמי מה שפירשו המפרשים את הירושלמי הנ"ל כל הברכות מעומד בברכת המצות ולא בברכת הנהנין כדאיתא בב"י ז"ל או"ח רסי' ח' הוה נמי פירושו בברכת המצות ממש דוקא כגון עומר תפלין ושופר וכדומה דמצות לאו ליהנות נתנו כדאיתא בבעל העיטור הנ"ל הלשון מדויק שפיר בזה עיי"ש ולא בברכת הנהנין אף הברכת המצות שנהנין מהם כגון קידוש והבדלה וברכת המזון ויושב בסוכה ונט"י לאכילה וכדומה וא"כ בזה אתי שפיר הירושלמי ככ"ע ודו"ק. ועתה ראיתי בהב"ח ז"ל או"ח רסי' ח'. שכ' ג"כ החילוק בין ברכת המצות

המצות שאין בהם הנאה ובין ברכת המצות שיש בהם הנאה. ונהניתי מאד מזה. וכתב שברכת הציצית נמי אית בה הנאה לכך בעי הסמ"ק ג"ש דלכם. אך קשה ממילה ולולב ושופר דכ' הסמ"ק מעומד משום דכתיב לכם וגמרינן מעומר תיפוק לי' דהוה ברכת המצות ולא נהנין. ודוחק לומר דלא ידע הירושלמי א"כ ס"ל כיון דליתא בתלמוד שלנו לא בעי מעומד אלא בהנך דכתיב לכם ול"ע ע"כ. עי' בס' ברכי יוסף או"ח רסי' ח' מה שכ' באריכות בזה. ואנכי הצעיר בער ולא אדע. הלא גם בתלמוד שלנו לא נמצא גם הג"ש דלכם וגם לא הדרש בקמה בספירת העומר גופא כדכתב הכ"מ בה' תמידין ומוספין פ"ז בשם הר"י אבן מיגאש ז"ל. ור' ישעיה פיק ז"ל על הגליון הש"ס הרא"ש בסוף פסחים. וגם הס' ברכי יוסף הנ"ל האריך בזה וכ' שהוא הפסיקתא רבי טובי' שהביאו התניא רבתי סי' נ"ה. והבעל העיטור הנ"ל. ועי' בס' ברכי יוסף או"ח סי' תקפ"ה שהאליט נמי דהוא הפסיקתא פ' לך. דגמר הג"ש לכם. והתניא רבתי סי' ע"ה ענין התקיעה כ' ומצאתי בתשובת הגאונים ז"ל דתקיעת שופר מעומד דגמרינן דכתיב ותקעתם בחצוצרות. וגמירי דחצוצרות בעמידה. ותו גמרינן לה מן כי תבואו מלחמה בארצכם וגו' עד ותקעתם בחצוצרות. והיא תקיעה בעמידה. והחבר ר' בנימין בר' אברהם הרופא ז"ל כ' דממילא מסתברא דצריך התוקע לתקוע בעמידה כיון שהיום יום הדין ותקיעת שופר היא מלמדת סניגוריא עלינו לזכר עקדת יצחק. לכך ראוי לעמוד המליץ לפני הדיין. דהא קיי"ל בעלי הדין בעמידה. וא"ת א"כ יעמדו גם הצבור בעמידה שהרי הן בעלי הדינין הנידונין לפני הדיין מסתברא כיון שעתידין לעמוד בתקיעות שעל סדר הברכות שהן עיקר המצוה ותקיעות אלו אינן אלא כדי לערבב את השטן. לכך אין מטריחין הצבור לעמוד ע"כ דבריו. ועוד יש לומר בפנים אחרות. לפי שהבקי התוקע השופר הוא שליח צבור. והוא במקום כל הצבור הוא תוקע בעמידה. ומאחר ששלוחם הוא שלוחו של אדם כמותו. לפיכך אין צריך לעמוד. או יש לומר מה שאין הצבור עומדין כבעלי דינין. כבוד צבור שאני עכ"ל. ועי' בשערי תשובה או"ח רסי' תקפ"ה שכ' כן בשם הרדב"ז ז"ל עי"ש. ולי ההדיוט נראה לומר טעם בזה דצריך לתקוע מעומד משום כבוד הצבור כמו הקורא המגלה בצבור כדעת הרמב"ם ז"ל בפ"ב ה"ו מה' מגילה ומקורו מהירושלמי רפ"ד דמגילה עיי"ש. וכן פסק הטומ"א או"ח רסי' תר"צ עיי"ש. מכל זה נראה ברור דלא נמצא בתלמודנו בבלי הג"ש דלכם דצריך מעומד במצות. א"כ קשה על הסמ"ק הנ"ל מאי אולמא הדרש ר' טובי' ז"ל מהדרש דירושלמי הנ"ל כל המצות מעומד. ועוד יותר קשה באמת אמאי לא ציינו כלל את מקומו של הירושלמי הנ"ל. ובאמת לא אוכל להאמין כלל אם נמצא כן בירושלמי דכל ברכות המצות צ"ל מעומד. הא במצות ק"ש דהיא דאורייתא איתא בירושלמי רפ"ב דברכות עומד לא מהלך אבל יושב. ועוד איתא בירושלמי רפ"ד דמגילה כשהוא עומד לקרות בתורה מפני מה הוא עומד מפני כבודו או מפני כבוד הרבים אין תימר מפני כבודו אפי' בינו לבינה אין תימר מפני כבוד הרבים אפי' בינו לבין עצמו מפני כבודה הוא עומד אם את אומר כן אף הוא מתעצל ואינו קורא. רב שמואל בר רבי יצחק עאל לכנישתא חמא חד בר נש קאים מתרגם סמוך לעמודא א"ל אסור לך כשם שנתנה באימה ויראה ע"כ. לפי זה קשה מאד איך יאמר הירושלמי בכל ברכת המצות מעומד דוקא. אמאי לא חייש' שמא יתעצל ולא יברך. לכך נראה לי לומר בזה דבר חדש. דהירושלמי נמי מודה דאף ברכת המצות אין צריך מעומד דוקא לבינו ולעצמו מטעם שמא יתעצל ולא יברך. ומשום הכי יכול לברך מיושב את כל ברכות המצות. כמו ברכות הק"ש והק"ש עצמה שהיא דאורייתא לקבל עליו מלכות שמים מותר בישיבה לדעת הירושלמי כדלעיל. וכ"ש כל ברכות שהם דרבנן. אלא לא יברכם כשהוא מהלך כמו הדין בק"ש. לפי שהוא צריך ישוב הדעת ומחשבה וכוונת הלב בברכה ובק"ש פסוק ראשון כמו בתפלה. ואף בברכת הנהנין ג"כ לא יברך כשהוא מהלך. אלא יעמוד או יושב במקום אחד ומברך כדאיתא בספ"ז דברכות (נ"א ב') א"ר אבוה ואמרי לה במתניתא תנא האוכל ומהלך מברך מעומד וכשהוא אוכל מעומד מברך מיושב וכשהוא מיסב ואוכל יושב ומברך והלכתא בכולהו יושב ומברך ע"כ. וכתבו שם התוס' לפי שברכת המזון דאורייתא החמירו בה להיות יושב ומברך שהרי עשרה דברים נאמרו בו מה שאין כן בשאר ברכות והוא נוטריקון ואכלת ושבעת שב עת וברכת לברכת המזון. מפי רבי משה אלברט ע"כ. והתוס' לשיטתם דכתבו ברפ"ב דברכות שם (י"ג ב') ד"ה עד לבבך בעמידה. בירושלמי מפרש לאו דאי היה יושב עומד אלא דאם היה מהלך עומד כו' עיי"ש דהטעם משום כוונה שאין יכול לכוון במהלך אלא בעומד וכ"ש כשהוא יושב הדעת מיושבת עליו יותר כמו שכתב התולדות יצחק ז"ל בפ' יתרו ופירש משום הכי שבעלי דינים דוקא עומדים ולא יושבים כדי שלא יחשבו טענות שקר והדיינים דוקא יושבים ולא עומדים כדי שיכוונו לבם לטענתם ובדעת מיושבת. וכמו כן בעדים והדיינים. העדים עומדים והדיינים יושבים דוקא מטעם זה. וכ' כן הטור או"ח סי' קפ"ג דוקא מיושב כדי שיוכל לכוון יותר ולא מיסב שהוא דרך גאוה אלא יושב באימה ע"כ. ועיי"ש בב"י ססי' שם שכ' כתוב בא"ח אכל יושב ומברך אכל מיסב מתעטף ומברך. נראה מכאן שיכול לברך כשהוא מיסב עכ"ל. וכ' שם הדרישה ויש לתמוה דאיך פסק נגד תלמוד ערוך בס"פ ג' שאכלו וז"ל במתניתא תנא כו' והלכתא בכולהו יושב ומברך ע"כ. הרי קמן להדיא דכשהוא מיסב ואוכל יושב ומברך. ודוחק לומר שהיתה לו גירסא אחרת. ואפשר לומר דס"ל לא"ח דכיון דאינו אסור לברך בהסיבה אלא משום גאוה מ"ה כשמתעטף יכול לברך בהסיבה דכיון שהוא מתעטף הוא מיסב בהכנעה ובכובד ראש וק"ל עכ"ל. מזה אנו רואים אף שהדרישה לא חזה את הירושלמי ספ"ז דברכות מ"מ מזלו חזי שפיר כי דבריו מפורש בם בירושלמי וז"ל תני אכל מהלך עומד ומברך אכל עומד יושב ומברך אכל יושב מיסב ומברך אכל מיסב מתעטף ומברך אם עשה כן הרי הוא כמלאכי השרת מאי טעמא בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה רגליו עכ"ל. היינו נמי הירושלמי לשיטתו ברפ"ב דברכות. בק"ש. ר' חוגה ר' אורי רב יוסף רב יהודה בשם שמואל צריך לקבל עליו מלכות שמים מעומד מה אם הי' יושב עומד לא אם היה מהלך עומד ע"כ. כמו בק"ש דאורייתא שצריכה כוונה די בישיבה ה"נ בברכת המזון דאורייתא וצריכה כוונה די בישיבה. לכך לא קאמר הירושלמי אם אכל מיושב עומד. דלא מטריחו לעמוד ולברך דוקא. משום שמא יתעצל ולא יברך כלל כדלעיל. אלא אם אכל מיושב מיסב ומברך. היינו מיסב פניו לצדדין או יכסה פניו בידיו בהכנה מעט לכוונת הברכה דאורייתא אם אכל מיסב יתעטף ויברך. היינו נמי דלא הטריחוהו לעמוד או לישב שמא יתעצל ולא יברך כלל אלא די במה שיתעטף גופו ורגליו הוא מיסב בהכנעה ובכובד ראש. וע"ז מסיים שפיר הירושלמי אם עשה כן. היינו שהוא מכסה פניו בישיבה. או מתעטף גופו ורגליו בהסיבה. „הרי הוא כמלאכי השרת" שהם עומדים במקום אחד ואומרים קדוש. ולא מהלכים כדכתיב (ישעיה ו') שרפים עומדים ממעל לו. היינו במקום אחד דוקא „מאי טעמא". היינו דפריך סתמא דגמרא מאי טעמא מותר בישיבה ובהסיבה לברך הלא המלאכים היו עומדים. ומשני דעומדים לא ממעט בישיבה אלא בהליכה בברכה דאורייתא. אבל בישיבה ובהסיבה מותר לברך בכסוי הפנים או בכסוי הגוף ורגליו כדכתיב במלאכי השרת נמי בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה רגליו. היינו מפני כבוד השכינה הם מכסים פניהם ורגליהם. כנ"ל פירוש הירושלמי. ואפשר שגם א"ח בב"י הנ"ל כיון ג"כ להירושלמי הזה אלא הי' גירסתו בירושלמי אם אכל מיושב מברך מיושב. היינו שאינו צריך לשום דבר הכנה אחריתי כיון שהוא יושב יכול לכוון היטב הברכת המזון. אולם קשה עליו אמאי לא כתב בשם הירושלמי אלא כתב סתמא. ועוד קשה על הטור והמחבר בשו"ע או"ח סי' קפ"ג וכן על הרמב"ם ושאר פוסקים אמאי לא הביאו את הירושלמי להלכה כמו שהאריך בזה הס' ברכי יוסף או"ח סי' קפ"ג וכתב משום דהתלמוד בבלי פליג על הירושלמי וכתב הלכתא כולהו מיסב

דוקא

דוקא ולא בהסיבה אף בהעטיפה עיי"ש. ולי השפל נראה ליישב כי הירושלמי מודה בזה להבבלי כי מברך בישיבה דוקא ולא בהסיבה כמו בק"ש. דאיתא ברכות (י"ג ב') אמרי מיגני ומצלי שפיר דמי מקרא אע"ג דמצלי אסור והא ר' יוחנן מצלי וקרי שאני ר' יוחנן דבעל בשר הוה. פירש"י ליתן כשהוא מוטה מעט על צדו שפיר דמי אבל למיקרי ק"ש אפי' מצלי נמי אסור שמקבל עליו מלכות שמים דרך שררה וגאוה ע"כ. וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ב מה' ק"ש ה"ב. עיי"ש בכ"מ שכ' בשם ה"ר מנוח דמי שאינו בעל בשר וחולה אסור לקרות אלא מיושב כאדם העומד באימה ויראה ע"כ. ועיי"ש בלח"מ שהגיה דברי הראב"ד ז"ל בהשגות שטוב יותר מיושב. וכן הגמי"י שם כתב וכ"ש מיושב. וכן פסקי הטומ"ח או"ח סי' ס"ג ובד"מ שם כתב ובהגמי"י פ"ב משמע דטוב יותר מיושב ממעומד ע"כ. לדעתי הוא ג"כ לפי הירושלמי הנ"ל. ומה שכתב הרמ"א ז"ל שם בשו"ע רסי' ס"ג אבל הוא קורא ושוכב על צדו. הנה מאחר שכבר שוכב וא"כא טירחה לעמוד. הר"י פ' מי שמתו ע"כ. עיי"ש במ"א דהרמב"ם ז"ל והר"י ז"ל פליגי דלהרמב"ם אף בשוכב בבגדיו לגמרי על צדו אין מטריחין אותו לעמוד כיון שאין דרך גאוה במושכב לגמרי אלא במוטה מעט על צדו כפירש"י. והר"י סבר דוקא בשוכב ערום אין מטריחין אותו ללבוש. אבל בשוכב מלובש בבגדיו יקום ויושב דוקא וכן פשטא משמע כהרמב"ם ז"ל כן כתב המ"א עיי"ש. ולדעתי נראה לומר דכן דעת הירושלמי שאין מטריחין אותו כלל שמא יתעצל ולא יקרא כלל כדלעיל. אבל במוטה מעט על צדו כ"ע מודים שאסור לקרות כך, אלא מיושב. אבל לחולה ולבעל בשר שקשה וטירחה גדולה לישב אין מטריחין אותו. וכמו כן ברכת המזון בחולה ובעל בשר באוכלים מסובין מותרים לברך בהסיבה. ולזה כיון ר' חייא בר בא בירושלמי ספ"ז דברכות דאמר אכל מיסב יתעטף ויברך. הייני בבעל בשר דוקא כר' יוחנן רבו כיון דקשה לו לישב אין מטריחין אותו ויתעטף גופו ורגליו אם אפשר מפני כבוד השכינה כדאיתא בתניא רבתי סי' כ"ז ענין ברכת המזון ד"ה בפסיקתא אמרו בשם ר' יוחנן צריך שיהיו עיניו בכוס. ושיהא ביד של ימין. ושתהיה ידו גבוהה מן הטבלא טפח. ושיהא מברך באימה ולא בקלות ראש וכאו"א מן המסובין חייבים לומר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה אפי' החתימה. כך מצאתי בשם הרב אביגדור כהן צדק ז"ל עכ"ל. אבל בשאר אדם שאינו בעל בשר ואינו חולה אף הירושלמי מודה להבבלי הנ"ל דהלכתא מולהו מיושב דוקא ולא בהסיבה אף בעטיפה. ואפשר שגם הא"ח בב"י הנ"ל כיון ג"כ על החולה או בעל בשר שאכל מיסב מתעטף ומברך ואין מטריחין אותו לישב כיון דקשה לו מאד. אבל לכל שאר אדם אין מיסב ומברך לפי שהמיסב ואוכל הוא מוטה מעט לצדו השמאלי אסור לברך כך אלא יושב ומברך לכ"ע ודו"ק. ולולא מסתפינא אמרתי בענין ברכת המזון דבר חדש מה שלא שערום הראשונים ז"ל. הא דאיתא ברכות (נ"א א') א"ר זירא א"ר אבהו ואמרי לה במתניתא תנא עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה טעון הדחה ושטיפה חי ומלא עיטור ועיטוף נוטלו בשתי ידיו ונותנו בימין ומגביהו מן הקרקע טפח ונותן עיניו בו וי"א אף משגרו במתנה לאנשי ביתו א"ר יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד הדחה ושטיפה חי ומלא כתבו התוס' ומיהו לא משמע כן דפליג ר' יוחנן אההיא דנותנו לימינו כדאמרינן לקמן א"ר יוחנן ראשונים שאלו מהו שתסייע שמאל לימין משמע שכן היו נוהגים ומיהו מדאמוראים היו טועים עיטור ועיטוף משמע שהיו מחמירים על עצמן והיו נזהרים בכולן ולפיכך יש להחמיר בכוס של ברכה עכ"ל. וכן כ' הר"י והרא"ש ז"ל שם. ועי' בטור וב"י או"ח סי' קפ"ג מחלוקת הגאונים הראשונים אם הלכה כר' יוחנן דאמר אנו אין לנו אלא ד' בלבד. יש אומרים דר' יוחנן ממעט כל השאר דברים מלבד אלו ד' דחשיב. ויש אומרים דר' יוחנן לא ממעט אלא עיטוף ועיטור ובשאר דברים מודה. ויש אומרים דר' יוחנן סבר חמשה דברים בעינן דמודה בנתינה לימין עיי"ש. ועיי"ש בפרישה דכתב להמפרשים דר' יוחנן לא ממעט אלא עיטוף ועיטור הא דאמר ר' יוחנן אנו אין לנו אלא ד' לאו אדברי ר' זירא קאי שר"י הי' קדמאי אלא ס"ק אין לנו צרכי הכוס אלא ד' דאלו הד' שייכי בכוס של ברכה עצמו שמבלעדן לא נקרא כוס של ברכה לאפוקי אינך קאי על האדם איך יתנהג בכוס של ברכה חוץ מעיטור שקאי ג"כ על הכוס של ברכה והיו נוהגין בו קלא ומ"ה אמר אנו אין לנו אלא אלו ד' ולא עיטור אבל אינך שהם תיקוני המברך מאלה לא דבר ר"י ובודאי ג"כ ס"ל דצריך שהרי קלאם נדרשו ונסמכו אקרא וקלאם דברי טעם כמו ונותן בו עיניו שלא יסיח דעתו אבל עיטוף לית בו טעם וסברא מקרא כדאיתא שם בגמ' ולכן כתבו התוס' חוץ מעיטוף ועיטור דקאמר ר' יוחנן ופרטוהו לבדו לפי שהוא ג"כ תלוי בכוס לכן פרטוהו לבדו שהוא אינו מדבר אלא בדברים שתלוי בכוס של ברכה ודו"ק עכ"ל. וקשה לי מאד איך אפשר לומר דר' יוחנן פליג על התנא דתנא במתניתא הכוס צריך עשרה דברים הא איתא בירושלמי ברכות ספ"ז ר' ירמיה בשם ר' יוחנן ראשונים היו שואלין שמאל מהו שתסייע לימין בכוס של ברכה את שמע מינה תלת את שמע שהוא צריך לתופסו בימין וצריך שתהא ידו גבוהה מן השולחן טפח וצריך שנותן עיניו בו ע"כ. הרי מפורש דר' יוחנן עצמו אית לו דצריכים עוד ג' דברים יותר מד' או ה' דברים שחשבו הפוסקים הראשונים הנ"ל. ועוד לפי הפסיקתא שהביא התניא רבתי הנ"ל אית לו לר' יוחנן נמי "עיטוף" שכ' ושיהא מברך באימה ולא בקלות ראש וחשיב נמי הג' דברים כמו בירושלמי הנ"ל. לכך נראה לי לומר דהא דקאמר ר' יוחנן אנו אין לנו אלא ד' דברים בלבד. היינו על עצמו אמר כן לפי שהי' בעל בשר והיה קשה לו לאכל בישיבה אלא בהסיבה מוטה מעט על צדו השמאלי. משום הכי היה מברך ברכת המזון בהסיבה דוקא כדלעיל. כמו בק"ש. לפי זה לא הי' יכול לקיים בעצמו כל עשרה דברים היינו בשתי ידיו ובימין ולהגביה טפח מהשולחן וליתן עיניו בכוס. א"א לבעל בשר המיסב על צדו השמאלי. וכן עיטור בתלמידים או בכוסות נמי אי אפשר לו לקיים מטעם זה. וכן עיטוף בסודר על ראשו כדרב אפי בבבלי שם נמי אי אפשר לו לר' יוחנן מטעם דאיתא בירושלמי ברכות פ"ב ה"ג ר' יוחנן בסיתוא דהוה חזיק רישי' הוה לביש תרויהון ברם בקייטא דלא הוה חזיק רישי' לא הוה לביש אלא דאדרעיה ע"כ. א"כ דלא לביש התפלין של ראש מחמת חולשי' כ"ש הסודר והעיטוף על רישי' בברכת המזון דלא הי' מקיימם. לפי זה אפשר דחי נמי לא הי' מקיים בעצמו. לפי דאיתא בירושלמי שבת רפ"ח פסחים פ"ו ה"א שקלים פ"ג ה"ב. ר' יונה אמר יואלין ביין מבושל ר' יונה כדעתיה דר' יונה שתי ארבעתי כסיי דלילי פסחא וחזק רישי' עד עצרתא ורבי יודא בי רבי אילעאי שתי ארבעתי כסיי דלילי פיסחא וחזק רישי' עד חגא ע"כ. אבל לפי המפרשים חי קאי על הכוס ולא על היין. שיהא הכוס שלם כדאיתא בתוס' ברכות (נ' ב') ד"ה מודים כו'. ובטור או"ח סי' קפ"ג ודאי קיים ר' יוחנן חי בכוס. לכך חשיב הגמרא חי מד' דברים שקיים ר' יוחנן בעצמו. אבל העיטוף בבגד על גופו ורגליו שפיר קיים ר' יוחנן בעצמו משום שהיה מברך בהסיבה. ואף בלא הכוס היה מקיים העיטוף על גופו ורגליו משום הסיבה כדי שיהא מברך באימה ולא בקלות ראש כדאיתא בהפסיקתא הנ"ל ובהירושלמי הנ"ל אכל מיסב יתעטף ויברך דקאי על הבעל הבשר כר' יוחנן. וכן נראה לי לומר נמי בגמרא ברכות (נ"א) עיטוף רב פפא מעטף ויתיב ע"כ. היינו נמי משום הסיבה דבעל בשר דוקא הוא. לפי שרב פפא הי' נמי בעל בשר כדאיתא (ב"מ פ"ז פ"ד א' בתענית י"א א' ב"ק י' ב') ואכל מיסב והיה מברך נמי בהסיבה לכך היה מתעטף גופו ורגליו משום אימת השכינה ומברך כדאיתא בירושלמי הנ"ל אם עשה כן הרי הוא כמלאכי השרת מה טעמא בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה רגליו ע"כ. וכן משגרו לאנשי ביתו לא הי' יכול ר' יוחנן לקיימו בעצמו מטעם דלא היו לו בנים כלל לר' יוחנן. כדאיתא (ברכות ה' ב' ב"ב קט"ז א') אמר ר' יוחנן דין גרמא דעשיראה ביר ע"כ. ולשגרו לאשתו לית לי' לר' יוחנן כדאיתא שם ברכות (נ"א ב') עולא אקלע לבי רב נחמן כריך ריפתא בריך ברכת מזונא יהב לו

ביה מקרא קדש ודרשי' בסיפרא וספרי (מב) קדשהו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה (מג) וכן פירש"י פרשת אמור אל הכהנים ומקרא קדש דיו"כ בכסות נקיה ובתפלה ושל שאר י"ט במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ובתפלה ועוד דר"ה איקרי חג בכל המועדים דכתיב בכסה ליום חגנו ואמרינן (מד) איזה חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה ועוד במ"א קרי ליה חג וכתיב ושמחת בחגך וא"ר יוחנן הוקשו כל המועדות זה לזה הא למדת ששוה לשאר י"ט. מדברי קבלה מניין שכן כתוב בעזרא [נחמיה ח'] ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדוננו ענין זה בר"ה כתיב דכתיב בחדש השביעי באחד לחדש ותלי טעמא בקדושת היום ושונה ומשלש ולא בשמחת בנין ב"ה ועוד שחנוכת הבית עשו כבר באדר בשנת שית למלכות דריוש ומשמע נמי דה"ק לכו אכלו משמנים שתו ממתקים חובה קאמר ולא רשות דומיא דאל תעצבו ואל תבכו דתלי טעמא נמי בקדושת היום דכתיב כי חדות ה' היא מעוזכם אלמא מיהה בידם ה"ה אכילה ושתיה חובה קאמר להו ואסר להן להתענות

לו כסא דברכתא לרב נחמן א"ל רב נחמן ליסדר מר כסא דברכתא לילתא א"ל הכי אמר ר' יוחנן אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש שנאמר וברך פרי בטנך פרי בטנה לא נאמר אלא פרי בטנך ע"כ. משום הכי לא חשיב ר' יוחנן אלא ד' דברים בכוס שהיה יכול לקיים בעצמו. אבל בכל אדם הבריאים מודה ר' יוחנן שפיר דבעינן עשרה דברים בכוס של ברכת המזון דוקא. כי ברכת המזון בכל אדם דוקא מיושב בעינן כק"ש לכ"ע כדלעיל ודו"ק. ואפשר לומר דהמפרשים שכתבו בשם הירושלמי כל ברכות המצות מעומד. לאו למעוטי מיושב אלא למעוטי מהלך כמו בק"ש לעיל. וכוונו ג"כ על הירושלמי הנ"ל דספ"ז דברכות. דברכות המזון דהוא דאורייתא וחשיב ברכת מצוה לפי שבא לאחר הנאת האכילה. ובעי דוקא מעומד או מיושב במקום אחד אבל לא מהלך כדלעיל ודו"ק. עוד אפשר לומר לדעתי דכ"ע מודים דכל ברכת המצות שמברכים ברבים מעומד דוקא ולא מיושב ומהלך. מפני כבוד הרבים כהירושלמי רפ"ד דמגילה כדלעיל. וכן ברכות המצוה דשייך בהם מפני כבוד השכינה צריך מעומד אף ביחיד כגון ברכות הלבנה וברכות העומר דספירת העומר משום קבלת התורה ביום חמישים. וברכת שופר משום שממליכים את הקב"ה למלך בר"ה בשופר. ובלולב נמי מפני כבוד השכינה שישראל צריכים לב תמים להשמים. כדאיתא בברכי יוסף או"ח רסי' תרנ"ד אות ב' שהשיבו מהשמים לה"ר יעקב ממרויש ז"ל שמברכין על שופר ולולב אף שאינן מצות וכי אפשר דרי כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה. ולך אמור להם לכו שובו לאהליכם וברכו את ה' אלהיכם. והעד מגילה וחנוכה. ופירשו לו לפי שהם היו באותו נס ולולב שאין לו אלא לב אחד לאבינו שבשמים ושופר משום מלכות וזכרון שם נמי יזכרו לטוב לפני הקב"ה עיי"ש. וכן במילה מעומד מפני כבוד הרבים וכבוד השכינה שהברית מילה הוא ברית ד' שעל ידי זה הוא יוצא מכלל בן נח ונכנס לכלל ישראל בקבלת כל התורה. וכל המצות כולן דשייך בהם כבוד השכינה כתיב בהם לכם כמו בעומר דכתיב לכם ודרשינן במנחות (ס"ה ב') שתהא ספירה לכאו"א ע"כ. וכן בלולב ושופר ומילה. וכן בלבנה החדש הזה לכם. כאו"א מחויב לברך על חידושה ולקבל פני השכינה. ובזה אתי נמי שפיר הא דילפי הסמ"ק והפסיקתא הנ"ל הג"ש לכם מעומד דבעי מעומד מקמה היינו מפני כבוד השכינה דוקא. ולא תקשה עליהם מהא דכתיב שבו לכם פה עם החמור כתיב לכם וכתיב שבו ולא כתיב עמדו תירץ הדרישה באו"ח רסי' תקפ"ה דשבו היינו עכבה ולי נראה דמעם הדומה לחמור לאו קושיא כלל דבכל הני לכם מיירי בישראל דוקא דכאו"א מחויב לעמוד מפני כבוד השכינה ודו"ק. וזה שכתבתי לעיל דכ"ע מודים בזמן הזה שאין מקדשים החדש ע"פ ראיה אין מברכין על הלבנה קודם ג' ימים לחידושה. כל זה הוא מדינא מפני הטעות שאין אנו בקיאים בטוב חידושה ומשום ספק ברכה לבטלה. אבל לפי מה שכ' הב"י או"ח סימן תכ"ו בשם הר"י גיקטיליא ז"ל בעל שערי אורה שכתב בתשובה שע"פ הקבלה אין לברך על חידוש הלבנה עד שיעברו עליו ז' ימים ע"כ. אף שאין לנו עסק בנסתרות מ"מ נראה לי לומר טעם פשוט בזה משום הכנה ז' ימים לקבלת פני השכינה כדתנן בריש ומא מפרישין את הכה"ג שבעה ימים לפני יוה"כ. וילפינן שם בגמרא ממשה בהר סיני עיי"ש. עוד יש לומר כדי שיעבור יום השבת קודם שיברך על הלבנה. כמו מילה ביום השמיני והקרבן מיום השמיני והלאה ירצה לקרבן. ואיתא במדרש רבה פ' אמור פכ"ז ד"א והיה ז' ימים תחת אמו. ר' יהושע דסכנין בש"ר לוי אמר משל למלך שנכנס למדינה וגזר ואמר כל אכסנין שיש כאן לא יראו פני עד שיראו פני המטרונה תחלה. כך אמר הקב"ה לא תביאו לפני קרבן עד שתעבור עליו שבת שאין ז' ימים בלא שבת ואין מילה בלא שבת הה"ד ומיום השמיני והלאה ירצה ע"כ. ואפשר שלזה כיון ג"כ המסכת סופרים פ"כ. שכתב ואין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת כו'. שהביאו הטימ"ח או"ח סימן תכ"ו עיי"ש ודו"ק. ברוך השם שעזרני לחדש דברי קדש וגמרתי הענין בחידוש הלבנה וקידוש החדש בזמנו ושלא בזמנו כיאות יהי רצון כשם שזכיתי לפרשו היום כן אזכה לקדש אותו ע"פ ראיה בזמנו במקום קדשו בעיר העליזה שיבנב"י ונעלה בתוכה ברנה אמן:

(מב) קדשהו במאכל ובמשתה ובכסות נקייה. עיין בהרמב"ם ה' שבת פ"ל ובהגמי"י שם. ובהלכות יו"ט פ"ו ובהגמי"י שם: (מג) וכן פירש"י פ' אמור אל הכהנים פ' כ"ז. ועיין ברש"י שבועות (י"ג א') ד"ה ולא קראו מקרא קודש כו' וברש"י כריתות (ז' א') ד"ה מקרא קודש בתקון סדר דתפלה. ועיי' בתוס' שם ד"ה וקראו מקרא קודש פי' בכסות נקייה כדאמר במכילתין מקרא קדש כו' עכ"ל. משמע משם דזה שפירש"י בחומש פ' אמור מקרא קדש דיוה"כ בכסות נקייה כו'. אינו מפירש"י אלא הוא הגה מאחר. לכך לא פירשו במקומו שם רק פירשו בסוף הפרשה ועיי"ש בשפתי חכמים. ועיין בתוס' שבועות (י"ג א') ד"ה ולא קראו מקרא קודש כו' ואינו נראה דלא אשכחן ברכות דיוה"כ דלהוי דאורייתא ונראה לר"ת קראו מקרא קודש שמודה שב"ד קדשוהו ושובת ממלאכה בשביל קדושת היום ולא קראו מקרא קודש שאינו שובת משום קדושת היום אלא מחמת שמתעצל ממלאכה עכ"ל. וקשה לפי' ר"ת הא בגמרא שם קאמר בהדיא ולא קראו מקרא קדש ועשה בו מלאכה מנין כו'. וי"ל דר"ת מהפך הגירסא בגמרא שם כדגרסינן בכריתות שם. יכול לא יהא יוה"כ מכפר אלא א"כ התענה בו ולא עשה בו מלאכה וקראו מקרא קודש „היינו וקראו מקרא קודש קאי על התענית ומלאכה פי' שקיים אותם מחמת קדושת היום דוקא". לא התענה ולא עשה בו מלאכה ולא קראו מקרא קודש „היינו מילי מילי קאמר פי' שלא התענה כלל או שלא ביטל התענית אך עשה מלאכה. או שהתענה וגם לא עשה מלאכה אך לא קראו מקרא קודש שאינו שובת ומתענה משום קדושת היום אלא מחמת שמתעצל ממלאכה" מנין כו' עכ"ל הגמרא כריתות (ז' א') ודו"ק. ונראה לי לפרש עוד דבדיוק פירש"י דלא כר"ת משום דבתורה כתיב תחלה מקרא קודש ואח"כ כתיב ועניתם את נפשתיכם ואח"כ כתיב וכל מלאכה לא תעשו. כן כתוב בפ' אמור ובחומש הפקודים פ' פינחס עיי"ש. משמע מהפסוקים שם שאי אפשר לפרש כר"ת דמקרא קודש פי' קאי על העינוי ומלאכה. ועוד אם תפרש כר"ת אמאי לא חזרו הפסוקים בפ' אמור. אם לא קראו מקרא קודש חייב כרת כמו שחזר ושנה שם בעינוי ומלאכה. לכן בסוף הפרשה שם פירש"י דלא כר"ת ומקרא קודש דיוה"כ בכסות נקייה ובתפלה כו' עכ"ל. ועל זה ליכא כרת כלל. ועיי' בשבת (קי"ח א') ודו"ק: (מד) איזה חג שהחדש מתכסה בו בר"ה (ח' א')

להתענות. מן הברייתא מניין (מה) דתניא בירושלמי עיר שיש בה מפולת כל סביבותיה מתריעות ולא מתענות (מו) שכן מצינו בר"ה שמתריעין ולא מתענין. ומן התלמוד מניין (מז) דהכי תני בירושלמי ר' חמא בר חנינא ור' אבין בר אושעיא אומר חד אמר איזו אומה כאומה זו בנהוג שבעולם אדם שיודע שיש לו דין לובש שחורים ומגדל זקנו שאינו יודע היך יוצא דינו אבל ישראל אינם כן לובשים לבנים ומתעטפים לבנים (מח) ומגלחין זקנם ואוכלין ושותין ושמחים ויודעים בהקב"ה שיעשה להם נס הרי מן התלמוד שאסור להתענות בר"ה ועוד מב' טעמים אסור להתענות חדא (מט) שלא נקראו י' ימי תענית אלא י' ימי תשובה והואיל ולא נקרא צום למה יש לנו לצום ועוד דלפיכך (נ) תקנו חכמים להתענות ד' ימים לפני ר"ה כנגד ד' ימים שמר"ה ליוה"כ שאוכלין בהם ואלו הן שני ימים של ר"ה ושבת בינתים וערב יום כפור: [הגה"ה צדיקים נכתבים לאלתר לחיים תימה כמה צדיקים יש שמתים קודם זמנם אע"פ שיש להם כמה זכיות ומיעוט עונות וכמה רשעים יש שמאריכין ימים וי"ל דיש הרבה צדיקים שהקב"ה פוקד עליהן עונם ומתים (נא) כדאמר פ"ק דחגיגה הן בקדושיו לא יאמין ולפי שלא יחטאו נפטרים קודם זמנם וצדיקים לאו דוקא (נב) אלא צדיקים מן הדין ואותם שנחתם דינם למיתה קרי רשעים מן הדין עכ"ה]: מצאתי בתשובה אחת דבני אדם החבושים בבית האסורים (נג) אין מביאין אצלם ס"ת אפילו בר"ה ויוה"כ כדאמרינן בירושלמי בפרק בא לו בבל אתר את אמר הולכין אחר תורה (נד) והכא תימא מוליכין תורה אצלו אלא ע"י בני אדם שהם

א') ועיי"ש בתוס' ד"ה שהחדש מתכסה בו כו'. מה שפירשו שם רש"י ור"ת ורבינו משולם: (מה) דתניא בירושלמי תענית פ"ג ה"ג: (מו) שכן מצינו בר"ה שמתריעין ולא מתענין כצ"ל: (מז) דהכי תני בירושלמי ר"ה פ"א ה"ג: (מח) ומגלחין זקנם. היינו זקן הראש לבד הפאות. אי נמי זקן ממש במקום שמיתר לגלח לבד החמש פאות. אי נמי במספרים כמבואר בטוש"ע יו"ד סי' קפ"א סעיף י' י"א ועי' בהגמי"י פ"א מה' שופר אות א' שגרם ומגלחין שערם. בכריתות (ה' ב') ת"ר כשמן הטוב על הראש שיורד וגו' כמין שתי טיפין מרגליות היו תלויות לאהרן בזקנו אמר רב כהנא תנא כשהוא מספר עולות ויושבות בעיקרי זקנו כו' ועדיין אהרן היה דואג שמא משה לא מעל ואני מעלתי יצאתה בת קול ואמרה לו מה משה לא מעל אף אתה לא מעלת ע"כ. פירש"י מספר מדבר ל"א מסתפר דשקיל במזייה ע"כ. היינו לפירוש הראשון קאי על זקן השפה העליונה דאהרן לא היה מגלח כלל הזקן אף במספרים. ואף השפה העליונה לא הי' מסתפר לדעת הט"ז ביו"ד קפ"א אות ג'. שכ' על כל זקנו. בכלל זה גם השפה העליונה שלדעת ר"ח בטור שני גבולי השפה הם מהפאות עכ"ל. א"כ לפי זה בשעה שספר אהרן והיה פיו פתוח הי' יכול לזרוק ולפול לפיו מהשמן המשחה שירד על זקנו משני גבולי השפה או ממעלה. לכך פירש"י כשהי' מספר היה השמן משחה עולות ויושבות בעיקרי זקנו כדי שלא יפול לתוך פיו ולא ימעל. ולפירוש השני שברש"י היה מספר אהרן במספרים את זקנו כדתנן במכות (כ' א') דדוקא בתער אסור מדאורייתא. וכן הגלות בתער דוקא חמשה פאות אסור והשאר מותר מדאורייתא אלא מדרבנן אסור. ואין שבות במקדש ואוקמי' אדאורייתא. ואין לפרש הא דקאמר הגמ' כשהוא מספר עולות ויושבות על עיקרי זקנו. דקאי על זקן הראש שעל שער הראש היה נמי השמן המשחה. ליכא לפרש הכי כלל דהא הכה"ג היה מספר בכל ע"ש כדאיתא סנהדרין (כ"ב ב') תענית (י"ז א') ולא היה לו זקן שער בראש כלל מלבד השתי פאות שער ראשו. ואפשר שהי' מספר במספרים את פאת ראשו היותר משיעור שחיוב דאורייתא מטעם הנ"ל דאין שבות במקדש ודו"ק. עי' רש"י שבת (קמ"ט א') ד"ה אין רואין במראה כו' אינו צריך אלא לתקן ראשו וזקנו הלכך חיישינן שמא יראה נימין המדולדלות שאינן שוות עם שאר השער ויגלחם במספרים. כצ"ל הגהות רש"ל שם. היינו ממש כפירוש הל"א ברש"י כריתות הנ"ל ודו"ק: (מט) שלא נקראו יו"ד ימי תענית אלא יו"ד ימי תשובה ר"ה (י"ח א') כתב בעל המאור ז"ל כאן ונהגו מקצת יחידים להתענות בער"ה ויש סמך לדבריהם מדאמרינן בפסיקתא כו' וכ"כ הטור או"ח סי' תקפ"א. ועיי"ש בב"י ד"ה ואיכא למידק על המדרש דא"כ ער"ה חשוב כיוה"כ שהרי הוא מתכפר בו שליש עונות כמו ביוה"כ והוא חשוב כמו כל הט' ימי תשובה שהרי בכל ימי התשובה אינו מתכפר אלא שליש ובער"ה מתכפר שליש וכו' ע"כ. עיי"ש בט"ז אות א' שתירץ דלא כהב"י. וכתב דבער"ה מוותר להם שליש אחד דהיינו שאינו נמחל לגמרי אלא מעבירו

מן החשבון כו'. ובעשרת ימי תשובה נחשב להם גם השליש הא' עם השני ששניהם בהעברה עדיין ואינם נמחלין לגמרי עד שביוה"כ נחשבים גם השני שלישים הראשונים עם השליש האחרון כו' עכ"ל הט"ז ז"ל. ואכתי תירוצו אינו מספיק על קושית הב"י דער"ה חשוב כמו כל ט' ימי התשובה ונראה לי לפרש המדרש בער"ה מוותר שליש מכל העונות וביו"ד ימי תשובה מוותר שני שלישים מכל העונות הנשארים מער"ה למשל. אם נחלק כל העונות על ט' חלקים. מוותר להם בער"ה שליש מכל העונות דהיינו ג' חלקים ונשאר עוד ששה חלקים וביו"ד ימי תשובה מוותר להם שני שלישים מהעונות הנשארים. היינו ד' חלקים. ונשאר עוד שני חלקים. וגם השבעה חלקים שנמחלו אינם נמחלים לגמרי עד שביוה"כ נמחלים לגמרי כולם ביחד כל התשעה חלקים ודו"ק: (נ) תקנו חכמים להתענות ד' ימים לפני ר"ה. עי' במרדכי ריש יומא שיש שם ט"ס וצ"ל כמו כאן עיי"ש היטב ודוק. ועיין בביאור הגר"א ז"ל מווילנא או"ח סי' תקפ"א אות יו"ד. שכתב שם ולפי הטעם הנ"ל משום ה' ימים של ימי בראשית משא"כ כשחל ר"ה ביום ה' שיום שני של ר"ה ביום ו' עכ"ל. היינו דקשה לו דלפי הטעם ה' ימי בראשית היה קודם יום הדין של אדם הראשון א"כ בשחל ר"ה ביום ה' היה לנו ג"כ להתחיל לומר סליחות מיום הראשון שבוע שלפניו. ותירץ שיום שני של ר"ה ביום ו' וא"כ כבר אמר ה' ימים קודם תחנונים וסליחות ודו"ק: (נא) כדאמר פ"ג דחגיגה נ"ל כדאמר פ"ק דחגיגה (ה' א'): (נב) אלא צדיקים מן הדין. כ"כ הר"ן ז"ל בשם ה"ר ישעי' הזקן מטראני ובשם הרמב"ן ז"ל בשער הגמול עיי"ש. אבל התוס' כאן (ט"ז ב') ד"ה ונחתמין לאלתר לחיים כו' וכל זה דקרי הכא ברשעים מיתה וגבי צדיקים חיים כלומר לחיי העולם הבא עכ"ל. ועיי"ש בח"א רש"א ז"ל ביאור דבריהם: (נג) אין מביאין אצלם ס"ת אפי' בר"ה ויוה"כ. הביאו הב"י בשו"ע או"ח ססי' קל"ה סעי' י"ד וסי' תקפ"ד סעי' ג'. משמע מזה דנקט דוקא החבוש בבית האסורים דה"ה לחולה אין מביאין אם אינו אדם חשוב כמו שכתב הג"א בפ"ק דברכות בשם הא"ז ז"ל והביאו הד"מ בטור או"ח ססי' קל"ה. אבל הד"מ ראה בא"ז עצמו ומשמע שם דלחולה אף שאינו אדם חשוב מביאין. וכ"כ המ"א ז"ל שם ס"ק כ"ג עי"ש ודו"ק: (נד) והכא תימא מוליכין התורה אצלו. אלא ע"י שהם בני אדם גדולים בתורה התורה נתעלה בהם כצ"ל. וכן הגירסא בביאור הגר"א ז"ל באו"ח סי' קל"ה אות כ"א. משמע מזה דוקא לאדם חשוב בתורה מביאין והטעם שזה עצמו כבוד להתורה מק"ו מפני לומדיה עומדין מפני התורה לא כ"ש כדאמרינן פ"ק דקדושין (ל"ג ב') ועיי"ש בהר"ן ז"ל שפי' בשם התוספות הא דאמר רבא במכות (כ"ב ב') כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבא כו' דהא דקיימי מקמי ס"ת לא ידעינן אלא מק"ו מלומדי' עכ"ל. ועי' ב"ק (י"ז א') תוס' ד"ה אלא שהניחו ס"ת על מטתו כו' דשאני חזקיה דהוה גדול בתורה ובמעשים טובים ביותר עכ"ל. וקשה מזה על הא דפסק הפתחי תשובה ביו"ד רסי' רפ"ב בשם ה"ר שבתי כהן ז"ל דמה שנוהגין

שהם בני אדם גדולים התורה נתעלה בהם והא תמן מוליכין אורייתא גבי ריש גלותא א"ר יוסי בר' בון תמן ע"י שזרעו של דוד משוקע שם (נס) אינון עבדין (ולא) כמנהג אבותיהם:

סליק פירקא

שנוהגין לטלטל ס"ת לפני המלך אין למחות בזה עיי"ש. דא"כ היה להתוס' לומר שאני חזקיה דמלך היה ועושין לכבוד המלך ודו"ק. ואין להקשות מסנהדרין (ק"ב ב') א"ר יוחנן מפני מה זכה אחאב למלכות כ"ב שנה מפני שכיבד התורה שנתנה בכ"ב אותיות כו' מאי מחמד עיניך לאו ס"ת ע"כ. דיש לומר דשאני התם שלא נתנה לבדד מלך ארם במתנה לעולם דאסור ליתן הס"ת במתנה לעכו"ם. ואפשר עוד לומר משום איבה מותר ליתנה במתנה לעכו"ם כמו המזוזה כדאיתא בשו"ע יו"ד סםי' רנ"א סעיף ב' עיי"ש. וכן איתא בירושלמי פאה פ"א ה"א דרבי שלח המזוזה לחד ארטבון. משמע שהיה עכו"ם. ונראה לי לומר דהא דמוכח מאחאב דאסור ליתן ס"ת למלך עכו"ם. זה דוקא קודם שהתירו חכמים להעתיקה בכל לשון. אבל לאחר שהתירו הסנהדרין אלו ע"ב זקנים להעתיקה לתלמי המלך בלשון יון כדאיתא במגילה (ט' א') מותר ליתן הס"ת במתנה למלך עכו"ם משום איבה ובפרט בזמן הזה כי המלכים מכבדים את הס"ת בכל יקר ומתיקרים בה מאד ודאי מותר כי סגולה היא להם באוצרם כידוע. ועוד קשה לי לפי' התוספות שבהר"ן הנ"ל אמאי מסיק רבא במכות דאילו בתורה כתיב ארבעים ואתו רבנן ובצרו חדא ע"כ. משמע שבשביל זה טפשאי הם. לכך נראה לי לפרש הגמרא דרבא סביר' לו כאביי בקדושין (ל"ג ב') דלייט אביי מאן דעסיקי בתורה ולא קיימי קמי גברא רבא. ופליג שם על רבי אלעזר. וכן פירושו „אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי" היינו מאן דסבירא לו כר' אלעזר דאמר בקדושין שם אין ת"ח רשאי לעמוד בפני רבו בשעה שהוא עצמו עוסק בתורה. „דקיימי מקמי ס"ת" היינו בשעה שהם עוסקים בה כדאיתא במגילה (כ"א א') תנא מה שאין כן בתורה פירש"י שקורין בתורה בצבור מעומד ולא מיושב ע"כ. ומקורו הוא מהירושלמי רפ"ד דמגילה דוקא בצבור קורין מעומד. אבל ביחיד אין קורין מעומד אלא מיושב כדי שלא יתעצל ולא יקרא כלל עיי"ש. ואף שאין משם הכרח כל כך אבל מסוגיא דקדושין הנ"ל מוכח שפיר דאמר ועוד כלום תורה עומדת מפני לומדיה. אבל תורה לפני תורה עצמה עומדת. היינו היכא דעסקי באורייתא קיימי קמי ס"ת. „ולא קיימי מקמי גברא רבא" היינו בשעה שעוסקים בתורה „דאילו בתורה כתיב ארבעים ואתו רבנן ובצרו חדא" היינו מאי אולמי האי תורה דעסיק בה מהאי גברא רבא דאזיל קמי'. וא"כ הא דפסק הטו"מ יו"ד סי' רמ"ד סעיף י"א אפילו בשעה שעוסק בתורה צריך לעמוד מפני' ע"כ. וכ"ש שצריך לעמוד לפני הס"ת כדלעיל ועיי' בפתחי תשובה סי' רפ"ב אות ג' שכ"כ בשם יד אליהו בתשובות עיי"ש ודו"ק: (נס) אינון עבדין ולא כמנהג אבותיהם. ט"ס כאן וצ"ל אינון עבדין לו כמנהג אבותיהם. היינו אף דריש גלותא לא הי' ת"ח דוקא מ"מ מוליכין הס"ת אצלו משום דאדם חשוב הוא כי מזרעו של דוד קאתי. ומשמע מכאן דלאדם חשוב אף שאינו ת"ח ואף שאינו חולה ואינו אסור בבית האסורים מ"מ מביאין לפניו הס"ת כמו בריש גלותא ולזה כיון הד"מ באו"ח סםי' קל"ה שכתב גם במרדכי דאוסר „היינו בחולה או באסור בבית האסורים ואינו אדם חשוב". משמע קצת דבאדם חשוב היינו אף שאינו חולה כמו שראה בא"ז. יש להתיר עכ"ל. ואפשר יש לחלק בזה היכא דהוא אדם חשוב הגדול בתורה ובמעשים טובים או דהוא אדם חשוב בשררה כגון מלך וריש גלותא אז בודאי מביאין לפניו אף שאינו חולה כמו שכתב הד"מ הנ"ל. אבל היכא דאינו גדול בתורה ולא בשררה רק חשוב בעירו אז אין מביאין לפניו אלא אם הוא חולה דוקא כמו שכתב הג"א הנ"ל פ"ק דברכות ואם הוא חשוב בעירו עיי"ש ודו"ק. אמנם קשה מהא דאמרינן בברכות (י"ח א') והתניא לא יהלך אדם בבית הקברות ותפלין בראשו וס"ת בזרועו וקורא ואם עושה כן עובר משום לועג לרש כו' ע"כ. משמע משם דמותר לטלטל ס"ת לכל אדם אף שאינו חשוב כלל ואינו חולה. דהברייתא לא אסר רק בתוך ד"א משום לועג לרש. ונראה לדעתי לומר דהברייתא מיירי במלך דס"ת שני שלו בזרועו תמיד כדתנן בסנהדרין (כ"א ב') וכותב לו תורה לשמו כו' ותניא שם (כ"ב א') אלא מה אני מקיים את משנה התורה הזאת לשתי תורות כו' אותה שיוצאת ונכנסת עמו עושה כמין קמיע ותולה בזרועו כו' ע"כ. ואף דתנן התם (כ' א') מת לו מת אין יוצא מפתח פלטרין שלו. יש לומר דהברייתא זו אתיא אליבא דר' יהודה דאמר אם רצה לצאת אחר המטה יוצא כו' ע"כ. אבל הרמב"ם מה' מלכים פ"א לא פסק כר' יהודה אלא כת"ק דאסור לצאת מביתו ונראה לי לפרש הסוגיא לדעת הרמב"ם והטור דסבירא להו דאסור לטלטל ס"ת חנם על לא דבר רק היכא דמחויב לקרות בו מדאורייתא כפסק המ"א בסי' קל"ה ס"ק כ"ג עיי"ש אי נמי למלך מותר לטלטל תמיד היכא דראוי לקרות דוקא כדכתיב והיתה עמו וקרא בו וגו'. אבל היכא דאסור לקרות אסור נמי לטלטל משום דבזיון הוא. והרמב"ם והטור פסקו בראש הלכות ס"ת דחייב לכבוד התורה כדתנן באבות כל המכבד התורה גופו מכובד על הבריות. ובזה אתי שפיר מה שפסק הרמב"ם פי"ד מה' אבל הי"ג. לא ילך אדם בתוך ד' אמות של קבר ותפלין בידו וספר תורה בזרועו ולא יתפלל שם וברחוק ד' אמות מותר עכ"ל. נראה לפרש דעתו כאן אשמעינן להלכה דאסור להלוך בתפלין או בס"ת מגולה או לתפלל שם משום לועג לרש. ועיי"ש בכ"מ ובל"מ. וכן פסק הטור יו"ד סי' שס"ז. אך כתב בשינוי לשון מעט וס"ת בזרועו ויקרא בו או יתפלל עכ"ל. משמע דסבירא לו דאינו אסור להליך בתפלין או בס"ת מגולה אלא היכא דקורא בס"ת או יתפלל בתפלין דוקא אז אסור משום לועג לרש. כפירוש כל הפוסקים עיי"ש. ומה שפסק הרמב"ם ז"ל ברפ"ג מה' מלכים בעת שישב המלך על כסא מלכותו כו' והשני לא יזוז מלפניו אלא בעת שיכנס לבית הכסא או לבית המרחץ או למקום שאין ראוי לקריאה עכ"ל. היינו בבית הקברות נמי אסור לכנוס שם הס"ת משום בזיון הס"ת לטלטלו חנם על לא דבר משום דאסור לקרות בו כדלעיל. וכן מה שפסק הרמב"ם ז"ל בפ"ז מה' ס"ת ה"ג והשני יהיה עמו תמיד לא יסור מעמו אלא בלילה בלבד „היינו משום דאינו ראוי לקרות בו בלילה מחמת אונס שינה". „וכשיכנס לבית המרחץ או לבית הכסא" זה יצא לו מברייתא דסנהדרין (כ"א ב') אינו נכנס בה לבית המרחץ ולא לבית הכסא או לישן על מטתו עכ"ל. היינו אף ביום אם ישן אסור לטלטלו משום בזיון התורה. אי נמי אשמעינן במלך כל אימת שאינו ראוי לקרות בו יסירו מעמו לפי שהתורה לא חייב להיות עמו אלא היכא דראוי לקרות בו כדכתיב והיתה עמו וקרא בו וגו'. אבל בפ"י מה' ס"ת ה"ב כתב הרמב"ם ז"ל ס"ת כשר נוהגין בו קדושה יתירה וכבוד גדול כו' עיי"ש כל פרטי הכבוד ובזיון עד הלכה ו'. שם כתב לא יאחז אדם ס"ת בזרועו ויכנס בו לבית המרחץ או לבית הכסא או לבית הקברות אף על פי שהוא כרוך במטפחות ונתגן בתוך התיק שלו. נראה לי לפרש דעתו כאן אשמעינן דאסור משום בזיון התורה דוקא משום דמטלטלין לבטלה במקום שאסור לקרות בו משום לועג לרש כמו דמסיק בעצמו „ולא יקרא בו עד שירחק ארבע אמות מן המת" היינו ואזי מותר לקרות משום דליכא לועג לרש. „או מבית המרחץ" היינו אף בפחות מד' אמות ועי"ש בכ"מ. „או מבית הכסא" עכ"ל. וכן כתב הטור יו"ד סי' רפ"ב כלשון הרמב"ם כאן עיי"ש. ויש לפרשו ג"כ כהרמב"ם ז"ל דאסור לאחוז ס"ת בזרועו היינו אף שהוא כרוך במטפחות ונתגן בתוך התיק שלו אף שלא שייך בזה הטעם משום לועג לרש לפי שהוא כרוך היטב וטמון בכלי „ולכנוס בבית הקברות" היינו משום דבזיון הוא להתורה לטלטלו חנם במקום שאין ראוי לקרות בו. ויצא דין זה להרמב"ם והטור ז"ל מסוגיא דברכות הנ"ל אבל לא פירשו כן שגמרא כדעת הב"י דא"כ אמאי לא כתבו ג"כ כה"ג

בתפלין היכא שהוא טמון כלי בתוך כלי דאסור לכנוס עמו בבית הקברות כמו שכתוב בברייתא גבי הדדי לא יהלך אדם בבית הקברות ותפלין בראשו וס"ת בזרועו כו' ע"כ. מזה מוכח שפיר כדברי. שהרמב"ם והטור פירשו הברייתא כהתוס' והריא"ף שם דאסור לקרות או להתפלל משום לועג לרש. ומזה יצא למו הדין מסברא דמאחר דאסור לקרות אסור נמי לטלטלו כדלעיל ודו"ק. ובזה ליכא תו קושיא על הטור ז"ל מסי' רפ"ב על מה שכתב

פרק שלישי

ראוהו ב״ד וכל ישראל. כל השופרות כשרין חוץ משל פרה והיכא שלא מצא של איל (ס) מותר בשל יעל

בסי' שס"ז. שהקשה הלח"מ ז"ל בפ"א פי"ד הי"ג עיי"ש היטב. וא"כ השתא יש לומר ולהביא ראיה להדין שכתב המ"א ז"ל ססי' קל"ה אות כ"ג דפרשה זכור דחייב לקרות מדאורייתא מטלטלין הס"ת בשביל כל אדם אף שאינו חשוב כלל מהא דמלך מטלטל כל עת בשביל שראוי לקרות בו תמיד. וא"כ לאו בזיון הוא כלל. עיי' במסכת שמחות פי"ג דגרסינן שם העובר בביה"ק לא יהיו תפלין עליו וכתבי קודש בידו מפני שהוא בזיון ע"כ. משמע קלא כדפרשתי לעיל ודו"ק. ועיי' בט"ז יו"ד סי' רפ"ב ס"ק ג'. ובנודע ביהודה תניגא תשובה ק"ט. שהביאו ג"כ הפתחי תשובה ז"ל סי' שס"ז ביו"ד ס"ק ב' שהרגישו ג"כ דלהרמב"ם ז"ל אף אחיזה בלבד אסור. אמנם אכתי לא יצאו ידי חובתם בזה שהם סברו שדעת הרמב"ם ז"ל דאחיזה אסור משום לועג לרש. ובמחילת כבודם הרם לא ירדו לעומק כוונתו דהטעם הוא אינו אלא משום בזיון התורה שמטלטלין אותו חנם במקום שאין ראוי לקרות בו כדלעיל. ובזה נמי מתורץ קושייתי לעיל אות כ"ד מתוס' ב"ק (י"ז א') על התשובות יד אליהו ז"ל שהביאו הפתחי תשובה ביו"ד סי' רפ"ב אות ג' עיי"ש היטב. דיש לומר דהתוס' סברו כהרמב"ם והטור כאן אלא שאני חזקיה דלא שייך בו משום לועג לרש דישבו ישיבה על קברו משום דהרבה כבוד להתורה בחייו והיה גם כן גדול בתורה ובמעשים טובים על כן היה מותר לקרות בתורה לפניו כדאיתא שם. לכן היה מותר גם כן לטלטל את הס"ת לפניו דליכא בזה משום בזיון לפי שהוא ראוי לקרות בו ודו"ק. ותמוה מאד בעיני למה העלימו כל הפוסקים עיניהם מסברא ישרה כזו וצ"ע:

פ"ג (א) מותר בשל יעל. עיין בתוס' כאן (כ"ו ב') ד"ה של יעל פשוט כו' והערוך פי' היא כשבה נקבה וקרן הכשבה רגיל להיות פשוט. וכפירש"י כראה דיעל חיה כו' ע"כ. בתוי"ט ובקרבן נתנאל כתבו ראיה לפירש"י מברייתא דתניא התם תקנו מלוי למלוי ושאינו מלוי לשאינו מלוי אליבא דרבי יהודה במתניתין שם. בר"ה המלוי בשופר של איל המלוי וביובל שאינו מלוי בשופר של חיה שאינו מלוי. אבל לפירוש הערוך לא אתי שפיר דכשבה נקבה נמי מלוי. והגאון חכם צבי בתשובה צ"ח כתב בהיפך והביא ראיה מזה לפירוש הערוך דהא אמרינן בבכורות (מ"ד א') יש דברים שהן כמומין ואינן מומין עז שאין לה קרנים ורחל שיש לה קרנים עיי"ש. אבל לפי גירסתנו בגמרא שם. קשה לי להבין פירושו איך הוא. דהכי גרסינן אמר רב חסדא עז שאין לה קרנים ורחל שיש לה קרנים כשרים לגבי המזבח תניא נמי הכי יש דברים שהן כמומין ואינן מומין ושוחטין עליהם במקדש אבל לא במדינה ואלו הן עז שאין לו קרנים ורחל שיש לו קרנים ע"כ. אם תפרש דעז שאין לו קרנים קאי על הא דאמר אבל לא במדינה היינו אם הבכור הוא עז שאין לו קרנים לא חשיב מום לשחוט עליו. ורחל שיש לו קרנים קאי על הא דאמר „ושוחטין עליהם במקדש" היינו אם הקריב קדשים במזבח כבשה נקבה שיש לה קרנים לא חשיב מום לאסור. ובזה שפיר ראיה לרב חסדא. אבל לא משמע כן לשון הגמרא „ורחל שיש לו" בלשון זכר. דא"כ היה לו לכתוב בברייתא ורחל שיש לה בלשון נקבה דוקא. וא"כ השתא דכתיב „לו" לשון זכר. משמע דאף זה „ורחל שיש לו קרנים" קאי על הבכור וזכר דוקא. והאי רחל היינו מין רחל כדפירש"י שם (י"ז א') ד"ה דחורה שיות למקומה כו'. והנך רחל בת עז לאו רחל ממש דהא נקבה לא קדשה בבכורה אלא מין רחל

קאמר ע"כ. ועיין בב"ח יו"ד סי' ש"ט שפירש ג"כ כך. אבל לא ידעתי מאי רבותא אשמעינן והא כל רחל זכר יש לו קרנים כגון איל דילאק. ועיין בדרישה שם. ולולא מסתפינא אמינא לפרש כוונת הברייתא כאן לפי מאי דתנן לעיל שם (ע"ז ב') רחל שילדה מין עז ועז שילדה מין רחל פטורה מן הבכורה ואם יש מקצת סימנים חייב ע"כ. ועוד שם (ו' ב') תניא ר"ש אומר עד שיהא ראשו ורובו דומה לאמו ע"כ. ולעיל שם (ג' ב') אמר רבי אסי בשם ר' יוחנן מום קבוע הוא לשחוט עליו כו' קמ"ל כיון דאשתני הוי לי' מומא כו' עיי"ש. וא"כ לפי זה היכא דרחל ילדה רחל זכר בשינוי שיש לו קרנים פשוטים ולא כפופים כמו איל שרגיל להיות תמיד כפופים כמו שפירש"י בר"ה (כ"ו ב') ד"ה בשל זכרים אילים שסתמן כפופים ע"כ. סלקא דעתך אמינא כיון דאשתני הוה לו מום קבוע לשחוט במדינה או לאסור קדשים במקדש. וכן היכא דעז שילדה עז בלא קרנים כלל אמינא דאית לו דינא דעז שילדה רחל וכן רחל שילדה נקבה בקרנים אמינא דאית לה הדין רחל שילדה עז קמ"ל הברייתא ורב חסדא דלא חשיב שינוי כלל דקרנים פשוטים על כפופים או להיפך ודאי לא הוי שינוי כלל כיון שיש במין הרחל כן תמיד דבזכר מלוי תמיד ורגיל להיות כפופים ובנקבה מלוי ורגיל להיות פשוטים וא"כ בהיפך לא חשיב שינוי למומא כלל. וכן עז שאין לו קרנים לא חשיב שינוי דומה לרחל דהא אף רחל נקבה רגיל להיות לה קרנים אך פשוטים לא ידמה לו העז כלל ולא הוה מומא. ובזה אתי שפיר דברי הטור יו"ד סימן ש"ט שהביא דין זה להלכה במומי בכור רחל שיש לה קרנים ועז (שיש) [שאין] לו קרנים עיי"ש ודו"ק. ובזה מתורץ שפיר קושית החכם צבי ז"ל על התוי"ט ז"ל הנ"ל. אמנם הכי גרסינן בתוספתא בכורות פ"ד ה"ח יש דברים שהם כמומין ואינן מומין כנ"ל ושוחטין עליהם במקדש ואין שוחטין עליהם בגבולין ואלו הן הגומים הלומח „ט"ס וצ"ל הלומע כמתניתין. או צ"ל הלומת. בתיו תחת החית. ופירושו אזנים קלרים וקטנים. ואלו הלומח פרושו הארוכות וגדולות. א"כ זה היפך פירוש הברייתא דלקמיה שאין לו אזנים. „והלומח ונקבה" היינו רחל נקבה שיש לה קרנים. כדלעיל בגמרא שם. או פרושו ניקבה נקב פחות מכרשינה כדלעיל רפ"ד. עד כמה תנקב עד כרשינה ע"כ. ותמיה על התוספתא עצמה למה לא פירשה איזה היא נקבה כדפירש שם שאר מילי. ואולי ט"ס הוא בתוספתא שם תיבת ונקבה. „איזה הוא גומים כל שאין לו קרנים" היינו סתמא כתיב בין במין רחל זכר ובין עז זכר ובכור הוא. אבל הדין רחל שיש לו קרנים לא כתוב כלל בתוספתא שם. ולפי זה צ"ל בגמרא שם ג"כ עז שאין לו קרנים ורחל שאין לו קרנים ודו"ק. אבל לפי גרסתנו רחל שיש לו קרנים צריכים לפרש התוספתא כדפרשתי לעיל בגירסתי ונקבה שכתוב שם פרושו כן רחל שיש לה קרנים. לומח כל שאין לו אזנים לומס שאזניו מגופות היינו בחסימה אחת לא ישחט במדינה ובמקדש שוחטין. אבל בשתי חסימות ישחט במדינה אבל לא במקדש דמומא הוא כדלעיל מינה. ואפשר עוד לומר למה לא פירש התוספתא על מלת ונקבה דט"ס הוא וצ"ל במקומה מלת ולומח. כדאיתא בגמרא שם. ועל כן קאמר בגמ' שם. לא ידעי רבנן מאי לומח היינו כיון דלא פירש התוספתא מאי היא כמו שפירש שם השאר מילי שמעו להאי טייעא דהוה קאמר מאן דבעי לומח ואשתכח גדיא חזיזה ע"כ. ועיין בכ"מ בפ"א ה"ג מהל' ביאת המקדש דהברייתא לא פליג על המתני' דהברייתא לא חשיב אלו המומין בבהמה אבל באדם חשובין מומין כמתניתין משום שאינו שוה בזרעו של אהרן עכ"ל. ועיין בהרמב"ם ז"ל בפ"ב ה"ד מה' איסורי מזבח. כתב אבל נקבה שיש לה קרנים כשרות ע"כ. משמע שהרמב"ם ז"ל היה גורס בתוספתא „ונקבה" כגירסתנו ופרושו כדלעיל. ולפי זה שפרשתי לעיל מה שהגיה הגאון ר' שמואל אביגדור ז"ל בפירושו על התוספתא. מנחת בכורים אות ה'. ואין שוחטין עליהן במקדש גרסינן עכ"ל. במחילת כבודו הרם לא בא לאמיתו משום שרצה להשוות

יעל או בשל שעיר עזים (ב) ואינו יוצא אלא בכפוף. (ג) פי' ר"י צריך שישמע קול התקיעה כולה בשיעורו אבל שמע תחלתה או סופה לא יצא ידי חובתו. שופר שנסדק ונדבק פסול פרש"י דה"ל שני שופרות ולפי' משמע שנחלק לארכו לב' חתיכות ור"י פי' (ד) שנסדק רק

להשוות התוספתא הנ"ל בסגנון המשנה שם. כקושית הכ"מ הנ"ל. אבל באמת למה לנו לשבש חנם התוספתא בשינוי מגירסתנו בגמרא שם. כיון דמתורץ בכ"מ כדלעיל ונכון שפיר. ועוד יש לי לתרץ קושית החכם לבי על התוי"ט הנ"ל דהתוי"ט גרים בתוס' ר"ה הנ"ל והערוך פירש דיעל היינו כשבה קטנה וקרן הכשבה רגיל להיות פשוט כו' ע"כ. היינו דכשב או כבש הוא זכר בן שנה ואז הקרן שלו עדיין פשוט כך רגיל להיות תמיד. וכך משמע בגמרא פסחים (ס"ו א') ובירושלמי שם פ"ו ה"א מי שהיה פסחו טלה היה תוחבו בצמרו. ומי שפסחו גדי היה קושרו בין קרניו ע"כ. היינו לפי שהפסח הי' בא זכר בן שנה דוקא. והקרנים פשוטים בטלה לכך תוחבו בצמרו דוקא. כדי שלא יפול ממנו הסכין. ובגדי הקרנים כפופים ועוד שאין לו צמר אלא שער. לכך קושרו בין קרניו. כפירש"י שם. ועי' בהרמב"ם פ"א הי"ט מהל' קרבן פסח שכח ולא הביא סכין לא יביאנה בשבת אלא נותנה בין קרני הכבש או בצמרו כו' ע"כ. לא חילק בין טלה לגדי כלל. אפשר לומר לדעתי דהרמב"ם ז"ל קיצר בלשונו כיון דעז נמי הוא בכלל כבש. כדכתיב אם כשב ועז. וכתיב נמי פטר חמור תפדה בשה. היינו נמי בגדי כדתנן בכורות (ט' א') ובמדרש רבה פ' ויצא פ' ע' עיי"ש. וראיתי בספר הר המוריה של אאמ"ו הגאון זצ"ל שהעיר ג"כ על הרמב"ם הנ"ל וכתב שם פ"א הי"ט מהל' קרבן פסח אות כ"ז. ומש"כ רבינו בין בקרני כבש או בצמרו לכאורה אינו מדוקדק כו' ויש לחלק בין טלה קטן לכבש גדול דהאי כבש היינו זכר ואלו יש קרנים כידוע מקרני איל ועי' לעיל סימן כ"ט סעיף ד' ולכן כלל רבינו תרווייהו היינו צמר וקרנים הכל בכבש עכ"ל הזהב. באמת לא זכיתי להבין דברי קדשו. הא הפסח הוא בן שנה דוקא ולא יותר כדתניא בפ"ה דפסחים בתוספתא. בן שנה ולא בן שתים ע"כ. א"כ לא דמי לאיל דהא איל הוא זכר בן שתים כדתנן פ"א מ"ג דפרה. וכן איתא בהקדמת הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה על קדשים עיי"ש. לכך נראה לי לומר דמה שכתבתי דהרמב"ם ז"ל כלל עז בכלל כבש. כן הוא עיקר והכי פירושו „נותנה בין קרני הכבש" היינו בעזים. ומה שכתב או בצמרו, היינו בכבשים ממש. עוד יש לומר דמה דכתב בין קרני הכבש היינו דוקא כבש ממש. בזכר בן שנה דיש לו קרנים פשוטים כפירוש הערוך לגירסת התוי"ט הנ"ל. ונותנה שכתב הרמב"ם ז"ל. היינו שקושרה בין קרניו שלא יפול. כדגרסינן בירושלמי פ"ו ובתוספתא פ"ה דפסחים קושרו בין קרניו היינו קושרו דוקא משום דקרניו פשוטים בכבש בן שנה. ואח"כ כשנעשה איל בן שתים נעשה מקרן הפשוט שלו כפוף. ואפשר שבכונה כתב הרמב"ם ז"ל שם הכל בכבש ממש דוקא להורות לנו אם אין לו קרנים כלל בזמן שרגיל להיות לו תמיד קרנים וכן לעז בן שנה אף שדרכו בקרנים והוא ג"כ בכלל כבש. מ"מ אם אין לו קרנים כשר לקרבן פסח כדפסק הרמב"ם ז"ל בפ"ב ה"ד מהל' איסורי מזבח. היינו דחשיב שם הנקבה שיש לה קרנים. בין המומין של בהמה. ולא הקשה אמאי לא חשיב נמי עז שאין לו קרנים. לפי דבגמרא שם חשבם בהדדי עז שאין לו קרנים ורחל שיש לה קרנים הוה כמומין ואינן מומין כדהקשה מרן שם. יש לומר דהרמב"ם ז"ל היה מכוון שם בדבריו שכ' אם ניטלו קרניו וזכרותן עמהן ולא נשאר כלום. היינו דוקא בניטלו גם הבשר עם הקרנים הוה מום אבל אם נשאר הבשר קיים אף שנטלו הקרנים אינן מום. וכ"ש בנולדו העז בלא קרנים לא הוה מום וכשר לקרבן כדפירש שם הכ"מ ז"ל. אי נמי מה שכתב הרמב"ם שם אבל נקבה שיש לה קרנים כשרה. היינו אם יש נקב להקרנים בבשר וקאי על הזכר כפירוש אאמ"ו הגאון זצ"ל בספרו הר המורי' שם. וזה הוא ממש כמו שפירשתי לעיל את התוספתא הנ"ל „ונקבה" היינו שנקבה נקב פחות מכרשינה. כדלעיל רפ"ד עד כמה תנקב עד כרשינה ע"כ. ולפי זה שפירשתי דברי התוי"ט ז"ל בחנם הגיה התוס' ראשון לציון בתוי"ט הנ"ל מלת נקבה במקום קטנה. אבל בהר"ן ז"ל רפ"ג דר"ה מוכח כדבריו וכן בהקרבן נתנאל מוכח כן עיי"ש היטב ודו"ק: (ב) ואינו יוצא אלא בכפופים. כמסקנת התוס' שם סד"ה בשל יעל פשוט כו' וקשה א"כ היכי הרכיב תחלת דברי התוס' שם דמוהר בשל יעל משמע בפשוט. ובתוס' כתבו בהדיא ואם לא מצא של איל יוצא בשל רחל. ואף שבהרא"ש ז"ל שם ליכא מלת רחל אלא יעל כמו במרדכי כאן. אבל משמע דהוא פשוט כמו שכתב הרא"ש דיעל הוא פשוט. ונראה לי לפרש ביעל יש נמי בקרנים כפופים ויש נמי בקרנים פשוטים לכך דייק המשנה בלשונה וכתב ביעל פשוט דוקא מפורש. אבל בסתם יעל יש לו קרנים כפופים כמו בשל עזים. וכ"כ התולדות הטבע עיי"ש היטב. ועי' לעיל בפ"א אות כ"ד דהלכה כרבי יהודה עיי"ש באות כ"ה מה שכתבתי בזה שם ועוד יותר משם הארכתי בזה הענין בספרי אהבת מרדכי בדרוש הראשון של ר"ה עיי"ש היטב ודו"ק ותמצא עונג בע"ה: (ג) ופי' ר' יצחק צריך שישמע קול התקיעה כולה בשיעורו. זה קאי על מה שכתב הרי"ף ז"ל ושני חצוצרות מצדדין השופר מאריך והחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר. ותניא במד"א במקדש אבל בגבולין מקום שיש שופר אין חצוצרות כו'. וכן איתא בהג"א שם בשם מהרי"ח ז"ל ומשמע מכאן דסבירא לו לר"י כרי"א ז"ל בשלטי גבורים שם והטור או"ח סי' תקפ"ז דאם שמע סוף כשיעור תקיעה בלא תחלתה או שמע תחלת התקיעה כשעור בלא סופה כגון דהיה מתעסק בכופה נמי יצא ודלא כבעל העיטור ז"ל שפסק דאף ששמע תחלת התקיעה כשעור בלא סוף התקיעה לא יצא והביא ראיה מהא דמסיק הגמרא שם (כ"ח א') דתקע בבור לנפשיה ועלה דוקא ולא באופן אחר כגון לחלק בין כשעור תקיעה או לא. וכן נראה לי ראיה נמי מהגמרא שם (כ"ז א') דמילק שם הגמרא דוקא בין קלא דחד גברא ובין קלי דתרי גברי דמשתמעי היכא דחביב ויהיב דעתיה ושמע. ועי' בחידושי אאמ"ו הגאון זצ"ל בפתח הדביר ח"ב מהל' שופר אות חית. ובח"ג שם אות כ"ה שהאריך הרבה בהדין זה יעו"ש היטב ודו"ק: (ד) שנסדק רק מצד אחד לארכו. ועי' בתוס' שם כ"ז סע"א ד"ה שופר שנסדק ודבקו פסול כו'. שכתבו כן דמתניתין איירי בנסדק כולו לארכו. ופסול משום שאין שם שופר עליו לפיכך אף שלא דבקו כלל פסול ואע"פ דסבירא להתוספות והמרדכי ז"ל בנקב המעכב את התקיעה כשר אם לא סתמו כדאיתא בירושלמי ר"ה פ"ג ה"ו כל הקולות כשרין בשופר ע"כ לא אמרינן כן בנסדק על פני כולו לארכו כמ"ש הרא"ש ז"ל בפירקין סי' וא"ו. וזה אשמעינן הברייתא בגמרא שם (כ"ז ב') ולפי זה מוכח שפיר דמתניתין קאמר „ודבקו" לרבותא כמו שכתב הר"ן ז"ל שם בפ"ג. עיי"ש ודו"ק: (ה) וזו ואין צריך לומר זו קתני. ברב חיל לחמו הגבורים בפירושא דהאי מתניתין. דתני שלשה בבי פסולי. נסדק ודבקו פסול. דבק שברי שופרות פסול. נקב וסתמו פסול. וכל אחד ואחד מאנשי השם רוצה לאוקמי האי מתניתין כחד תנא. ובנו את יסודם על הירושלמי ר"ה פ"ג ה"ו. דקאמר כמאן כרבי נתן ע"כ. ומן השמים הניחו לדל ערך כמוני היום להתגדר בו ולברר פירושא דמתניתין הכא. מה שלא הספיקו די לרכס בדבריהם הקדושים. דרש"י והרמב"ם ז"ל פירשו דרבי נתן קאי על הסיפא דמתניתין היכא דלא מעכב התקיעה דלרבנן בין במינו ובין שלא במינו סתמו פסול. ולר"נ יש חילוק בשלא במינו מודה אף דאינו מעכב פסול. אבל במינו ואינו מעכב סבר דכשר. וא"כ לשיטתם מתניתין אתי בין ללישנא קמא דרבי יוחנן בגמרא ר"ה (כ"ז ב') דמחלוקתם בנשתייר רובא. אבל בנפחת רובא כולו מודים בין רבנן ורבי נתן אף אם סתמו במינו ואינו מעכב השתא פסול מטעם כי כנטול דמי ולא מהני הסתימה ויש דינו כמו נסדק מצד אחד על פני כולו דפסול בברייתא כדלעיל אות ד'. וליכא לאוקמי מתניתין כרבנן דא"כ לא אתי שפיר בבא השלישי

רק מצד אחד לארכו על פני כולו ופסול וכ"ש דיבק שני [שברים] שופרות. (ס) וזו ואצ"ל זו קתני: (ו) ניקב וסתמו אם

הפלוגתא. נקב וסתמו אם מעכב פסול ואם לאו כשר. דזה דוקא לר"נ אבל לרבנן אף אם לא מעכב פסול בין במינו ובין שלא במינו. ואין לפרש כר"נ כולו מתניתין. וכשהוא במינו מיירי דוקא. א"כ לא אתי שפיר הבבא הראשון. נסדק ודבקו פסול. אי בלא רובא נסדק מיירי וגם לא מעכב התקיעה תקשה באמת אמאי פסול כיון שסתמו במינו כשר דהא אף אם לא נסתם כלל כשר בכהאי גוונא. ואם במעכב התקיעה מיירי הא קאמר זה הדין בסיפא דמתניתין נקב וסתמו אם מעכב פסול ולמה לו להתנא לכפול את הדין אחד תנס. ואם מיירי בנסדק ברובא לכך פסול. תקשה גם כן למה כתב „ודבקו" הא אף אם לא דבקו פסול כבברייתא. ואין לומר דלרבותא קאמר „ודבקו" דפשיטא היכא דנסדק כולו ודבקו דפסול מדין נקב וסתמו אם מעכב פסול. וזה מן הנמנע הוא היכא דנסדק רובא שלא יעכב השתא את הקול. „ועי' בקרבן נתנאל בפרקין סוף אות ל"ד. שכתב כן לתרץ שם קושית הרמב"ן ז"ל במלחמות" לכך פירש הירושלמי דמתניתין מאני רבי נתן דוקא. דאליבא דר"נ אתי כולו מתניתין שפיר ולא מיותר כלל. דללישנא קמא דרבי יוחנן מיירי כולו מתניתין בנשתייר רובא דוקא. ובבא קמא דמתניתין „נסדק ודבקו" מיירי דדבקו בדבק. כפירש"י שם שקורין גלו"ד בלעז. והוא שלא במינו מיקרי לכן פסול אף דלא נסדק רובא ולא מעכב התקיעה. וכן דיבק שברי שופרות נמי מיירי דדבקו בדבק שלא במינו דוקא. ולא זו אף זו קתני דפסול משום דלא מיקרי שופר כלל או משום שנים או שלשה שופרות. ובבא בתרא דמתני' נקב וסתמו מיירי דוקא במינו. ובזה יש חילוק אם מעכב התקיעה פסול ואם לאו כשר כפירוש התוספתא לשיטתם. ובזה אתי שפיר ביאור הגר"א ז"ל מווילנא או"ח סי' תקפ"ו אות כ"ב ד"ה ואם סתמו כו' כ"ה דעת הרמב"ם דר"נ אסיפא דמתניתין קאי והשו"ע פסק כדעת הרמב"ם ובשעת הדחק כתוס' וראיית הרמב"ם ממ"ש בירושלמי שם שופר שנסדק ודבקו פסול למי נצרכה לר"נ דבק שברי שופרות פסול עוד היא דר"נ נקב וסתמו ר"ח בשם ר' יוחנן דר"נ היא דתני נקב וסתמו בין במינו בין שלא במינו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר ר' נתן אומר במינו כשר שלא במינו פסול ומדהוצרך לדחוקי מתניתין שלא במינו וכר"נ היינו ומדהוצרך לדחוקי הירושלמי לאוקמי בבא קמא דמתניתין נסדק ודבקו פסול. שמיירי שדבקו בדבק שלא במינו דוקא וכר"נ משום דרצו לאוקמי כולו מתניתין אליבא דחד תנא. ולרבנן ליכא לאוקמי בבא בתרא דמתניתין נקב וסתמו אם מעכב פסול. לכך דחקו עצמם לאוקמי כר"נ דוקא. ובבא קמא דמתניתין מיירי שלא במינו דוקא. וכן דבק שברי שופרות פסול. נמי שלא במינו: ובבא בתרא דמתניתין נקב וסתמו במינו דוקא. לכך חילק בבבא זה בין מעכב דפסול ובין שלא מעכב דכשר. מה שאין כן בבבא קמא ובבא מליעא דמתניתין דפסול אף שאין מעכב משום דסתמו שלא במינו הוא כדלעיל „ש"מ דאסיפא קאי ורבנן פסלי בכ"ע" היינו דאם נחלק ברבנן דתוספתא בהירושלמי בין מעכב או לא כדעת התוס' והרא"ש ז"ל מצד הסברא ואף שלא הי' גירסתו שם מפורש בהתוספתא אם מעכב או לאו. א"כ למה לו להירושלמי לדחוקי ולאוקמי למתניתין דוקא כר"נ. ובבא קמא דמתניתין שלא במינו כדלעיל. והא איכא לאוקמי נמי כל המתניתין אף במינו ורבנן. ובבא קמא דמתניתין מיירי אם לא מעכב דכשר בנקב. ובנסדק פסול מטעם דמיירי היכא דנסדק כולו וסתמו. ואין לומר כיון שלא נשתייר רובא מן הנמנע הוא שלא יעכב הקול כסברת הקרבן נתנאל ז"ל דלעיל. דיש לחלק בין שלא נשתייר רובא וסתמו שלא במינו אז שייך הסברא בנפחת רובא אי אפשר שלא יעכב הקול אף לאחר הסתימה. ובין שלא נשתייר רובא וסתמו במינו דאז אינו מעכב לאחר הסתימה היטב. וכזה נמלא בהמלחמות בפרקין וז"ל והאיך אמרו בירושלמי בשופר שנסדק ודבקו למאן נצרכה „היינו עד כאן לשון הירושלמי ותיבת" לומר „לשון קושית המלחמות הוא" לומר שאע"פ שאינו מעכב התקיעה

פסול" היינו דהקשה לו קושית הגר"א ז"ל דלעיל למה דחק הירושלמי לאוקמי בבא קמא דמתניתין נסדק כר"נ. ושלא במינו ואינו מעכב מ"מ פסול או במעכב ומינו מ"מ פסול. לוקמי כרבנן ומיירי שאינו מעכב ובין במינו ובין שלא במינו פסול" „שאלו בנקב וסתמו" היינו תיבת „שאלו" ר"ת הוא וגוטריקין כך. שאין לומר בנקב וסתמו. ודו"ק „דרבי נתן הוא" היינו לפיכך רלה לאוקמי בבא קמא דמתניתין נסדק. ג"כ כר"נ, והא מתניתין דקתני סתם נקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול טפי אתיא כרבנן דמשמע בין במינו בין שלא במינו כו' עכ"ל". א"כ מוכרחים אנו לומר דרבנן ור"נ קאי על הסיפא דמתניתין. דרבנן פסלו בכל ענין אף במינו ואף שאין מעכב. וליכא לאוקמי מתניתין כרבנן רק כר"נ דסבר במינו יש חילוק בין מעכב או לאו. ושלא במינו מודה לרבנן דפסול אף שאין מעכב. והשתא אתי דברי מרן הגר"א ז"ל כמין תומר. ועי' בס' פתח הדביר של אאמ"ו הגאון זצ"ל על בעל העיטור הלכות שופר ח"א אות למ"ד שהרבה להתפלא מאד על דבריו הקדושים של הגר"א ז"ל בביאורו הנ"ל. שכתב ומדהוצרך לדחוקי מתניתין שלא במינו וכר"נ כו' ופי' שם דקאי על דעת התוס' דהוצרך הירושלמי לאוקמי בבא בתרא דמתניתין נקב וסתמו כר"נ ושלא במינו לאוקמי כרבנן ואף במינו עיי"ש דברי חן ומסיק א"כ מה זה שסיים וכתב וכן דיבק כו' גם כן שלא במינו הוא בדבק כפירש"י עכ"ל. ומה שייטי' הכא כו' סוף לא זכיתי להבין דבריו הקדושים עכ"ל הזהב. וכן מצאתי בהגהות הרש"ש ז"ל מווילנא שלא ידע דברי הגר"א ז"ל הנ"ל. עיי' בהגהותיו של רש"ש מווילנא הנ"ל על או"ח סי' תקפ"ו. ולדעתי דברי הגר"א ז"ל ברורים. „וכן דיבק כו' ג"כ שלא במינו הוא בדבק כפירש"י" היינו וכן בבא מליעא דמתניתין דיבק שברי שופרות. מיירי נמי שלא במינו אף דאינו מעכב התקיעה פסול לר"נ. ולדעת רש"י והרמב"ם ז"ל ולפי מה שפירשתי דעת הרמב"ם ז"ל אתי שפיר מה שפסק בפסקיו פ"א מהל' שופר הלכה ה' נסדק פסול. ולא כתב הדין אם דבקו היכי אפשר לומר דנסדק מיירי שנסדק על פני כולו לכך פסול בפני עלמו ואם דבקו נמי פסול זה סמך על הדין דיבק שברי שופרות שכתב לקמי' דחדא דין הוא רק שהמשנה כתבם לזו ואצ"ל זו קתני. ואם נשתייר רובא וסתמו זה תלוי בהדין נקב וסתמו שפסק הרמב"ם וחילק בין מעכב או לא במינו. ושלא במינו בכל ענין פסול ודו"ק. ולדעת התוס' ורז"ה בעל המאור והמרדכי והרא"ש פירשו דרבי נתן קאי על רישא דמתניתין אם מעכב את התקיעה פסול. דלרבנן פסול בין במינו ובין שלא במינו אם מעכב. ולר"נ במינו כשר אף אם מעכב ושלא במינו מודה דפסול אם מעכב דוקא ללישנא קמא דרבי יוחנן אף אם נשתייר רובא. וללישנא ב' דוקא בנפחת רובא. והוכרחו לפרש כן מגירסתם בתוספתא בירושלמי מפורש בדברי רבנן אם מעכב התקיעה בין במינו ובין שלא במינו פסול ורנ"א במינו כשר ושלא במינו פסול. ופירשו גם כן כל ג' בבות דמתניתין אליבא דחד תנא. ולרבנן ליכא לאוקמי לפי שבבא קמא דמתניתין נסדק. ובבא מליעא דמתניתין דיבק שברי. מיותר ולא לריכא למיתנא לפי שתנא בבא בתרא דמתניתין אם מעכב התקיעה פסול בין במינו ובין שלא במינו. ואף ללישנא ב' דר' יוחנן תקשה אמאי פסיל אם אומר דמיירי בלא נסדק רובא. לכן פי' הירושלמי לשיטתם דמתניתין מאני ר"נ היא ובנשתייר רובא בנסדק ולא סתמו. תלוי אם אמרינן כיון שסופו להסדק כולו פסול מטעם שלא נקרא שופר כלל ולא דמי לנקב ולא סתמו דכשר שכל הקולות כשרין כמו שכתב הרא"ש הכא בפרקין סי' וא"ו. אבל ליכא לפרש כן מתניתין דא"כ אם סתמו כשר במינו. ובנסדק וסתמו פסול קתני. ואין לפרש בנסדק כולו מיירי וסתמו במינו מ"מ פסול דלא מיקרי שופר דללישנא קמא דר' יוחנן פשיטא דפסול וללישנא בתרא דר' יוחנן אמאי פסול. ואין לומר דמיירי בסתמו שלא במינו א"כ תקשי להיפך ללישנא קמא פשיטא דפסול. דפשיטא דמעכב נפחת רובא וסתמו שלא במינו

אם מעכב התקיעה פסול (ז) מסקנא דשמעתין והלכה למעשה שופר שניקב וסתמו במינו וחזר לקולו כשהיה מתחילה קודם שניקב (ח) לית דין ולית דיין דכשר אפי' היה הנקב מעכב התקיעה מקודם (ט) ואם לאחר שנסתם מעכב התקיעה פסול ואם לא סתמו כלל כשר אפילו אם מעכב התקיעה דכל הקולות כשרין בשופר כ"פ ר"י (י) מיהו צ"ע דקי"ל דהלכה כר' נתן דאמר במינו אפילו מעכב

במינו וללישנא בתרא דר' יוחנן היינו הדין נקב וסתמו דפסול. לכן מוכרחים אנו לומר דכולה מתניתין איירי בנשתייר רובא דוקא ללישנא קמא דר' יוחנן איירי בסתמו במינו ומ"מ פסול בנסדק לר"נ לפי שלא מקרי שופר כלל שסופו ליסדק כולו. ובבא בתרא דמתניתין נקב וסתמו אם מעכב התקיעה פסול איירי נמי במינו ובנפחת רובא דוקא כפירוש הרא"ש ז"ל שם. אי נמי שלא במינו ובנסדק שלא ברובא איירי. ויש חילוק בנפחת רובא בין מינו דלא אמרינן מסתמא מעכב הוא. ובין שלא במינו דאז אמרינן מסתמא מעכב את הקול כדלעיל. ובסברא זו יתורץ קושית אאמ"ו הגאון זצ"ל על הקרבן נתנאל בספרו פתח הדביר ח"א מהל' שופר אות למ"ד. עיי"ש היטב. וגם יתורץ בזה שפיר סוף דברי הגר"א ז"ל הנ"ל שכתב וז"ל ולפ"ז לעולם בעינן שנשתייר רובא דבלא"ה הוי כניטל עכ"ל. ולא ידעו האי פירושא הפתח הדביר והגהות הרש"ש הנ"ל כמו שכתבו בעלמם שם. הא גם לדעת הרמב"ם נ"ל כן וכל"ק ול"ע עיי"ש היטב. ולדעתי הקלושה הלא ברור מללו של הגר"א ז"ל כפי סברת הקרבן נתנאל הנ"ל דהיכא שנפחת רובא בודאי מעכב א"כ ליכא לאוקמי בבא קמא דמתניתין נסדק וסתמו אליבא דר"נ דוקא אלא א"כ תפרש דמיירי בנסדק פחות מרובא כדלעיל. ועי' בס' יד אפרים או"ח ססי' תקפ"ו מה שהאריך ג"כ לפלפול בסברא כזו עי"ש ודו"ק: (ו) נקב וסתמו אם מעכב התקיעה פסול. זה לשון המשנה בגמרא שם. ובברייתא הראשונה שהביא הגמרא שם (כ"ז ב') אבל במחלוקת רבנן ור' נתן בברייתא השני' שם לא הוזכר בגמרא שם. אם מעכב או לא. אלא סתמא תנא בברייתא נקב וסתמו בין במינו ובין שלא במינו פסול ור"נ אומר במינו כשר ושלא במינו פסול. אולם בתוספתא שהביא הירושלמי בפרקין ה"ו הגירסא שם נקב וסתמו אם מעכב את התקיעה בין במינו ובין שלא במינו פסול ור"נ אומר במינו כשר ושלא במינו פסול לפי דעת התוס' והמאור והמלחמות והמרדכי והרא"ש. אבל לפי דעת הגר"א הנ"ל לפירוש רש"י והרמב"ם לא היה גירסתם כן בירושלמי אלא היה גירסתם בירושלמי כמו בתלמוד בבלי שלא נזכר כלל אם מעכב או לא במחלוקת של רבנן ור"נ בתוספתא. אמנם בתוספתא שלנו בפרק ב' דר"ה. הגירסא כך הוא. נקב וסתמו אפילו במינו אם מעכב התקיעה פסול ואם לאו כשר ע"כ. ופירשו התוס' והרא"ש כי התוספתא אתיא אליבא דרבנן דוקא. ולגירסא זו יש לתרץ את קושית של אאמ"ו הגאון זצ"ל מה שהקשה על תירוץ הג' של הקרבן נתנאל שכתב היכא דנפחת רובא אף שסתמו ודאי מעכב התקיעה. א"כ אמינא מטוני' לשיטת התוס' והרא"ש דר"נ מיירי במעכב התקיעה וכן לרבנן וכדאיתא בירושלמי ותוספתא. וא"כ ללישנא בתרא דר' יוחנן דמיירי בנפחת רובא וה"נ מיירי רבנן בנפחת רובא דאל"כ פשיטא דמכשרו בכל ענין כמו שכתבו התוס' והרא"ש א"כ איך קאמרי בין במינו ובין שלא במינו אם מעכב את התקיעה פסול פשיטא כיון דמיירי בנפחת רובא. והכי הוי לו למימר נפחת רובו בין במינו בין שלא במינו פסול. לכן לדעתי אין תירוליו מתיישבים היטב עכ"ל אבא מרי זצ"ל. ולפי מה שכתבתי לעיל אות ה' לחלק בסברות הקרבן נתנאל ז"ל בנפחת רובו בין סתמו במינו אינו מעכב. ואם סתמו שלא במינו ונפחת רובא דוקא מעכב ודאי. יש לנו ג"כ לומר לפי גרסתינו בהתוספתא ללישנא בתרא דר' יוחנן מיירי רבנן בנפחת רובו וקאמרי אפילו במינו אם מעכב התקיעה פסול. היינו דאם מעכב קאי רק על במינו. ואם לאו כשר קאי נמי על במינו דוקא. אבל שלא במינו לא צריך כי לעולם מעכב הוא בנפחת רובו. ולא היה יכול למתני נפחת רובו. במקום מעכב בשביל במינו. דאף דנפחת רובו יכול להיות גם כן שאינו מעכב התקיעה כדלעיל ודו"ק: (ז) מסקנא דשמעתין והלכה למעשה. זה לשון התוס' שם (כ"ז ב') סד"ה נקב וסתמו כו' מסקנא דשמעתא והלכה למעשה נראה דשופר שנקב וסתמו במינו וחוזר קולו לכמות שהי' מתחלתו קודם שנקב לית דין ולית דיין דכשר אפילו היה מעכב התקיעה קודם שנסתם דפירוש זה עיקר דאם מעכב התקיעה לאחר שנסתם קאמר כו' ע"כ. ונראה לי לפרש דבריהם דהשתא חוזר נמי מסברתם הקודם דר' נתן קאי על אם מעכב התקיעה דאפ"ה כשר במינו ורהייתה מלישנא בתרא דר' יוחנן בנפחת רובו ואי אפשר שלא יעכב בנפחת רובו. והשתא שפירשו עיקר דאם מעכב התקיעה לאחר הסתימה קאמר א"כ אינו מוכרח כלל דקאי ר"נ על אם מעכב דוקא. ואפשר נמי לומר דקאי על אינו מעכב. ולחומרא כאשר פירשו הגדולים והביאה הרא"ש ז"ל בפירקין סוף סימן ה'. דר"נ פוסל שלא במינו אפילו אינו מעכב עי"ש. וכן פירש המלחמות ז"ל עיי"ש ודו"ק: (ח) לית דין ולית דיין דכשר. היינו אף רבי נתן דמקרי דיין בב"מ (קי"ז ב') אמר רבה נקוט דר"נ בידך דדיינא הוא ונחית לעומקא דדינא ע"כ. גם כן מודה הוא דכשר. ולפי זה משמע דהתוס' הנ"ל נמי סבירא להו השתא כשיטת רש"י והרמב"ם ז"ל הנ"ל דר"נ קאי על אינו מעכב ולחומרא כדלעיל אות ז' עיי"ש ודו"ק: (ט) ואם לאחר שנסתם מעכב התקיעה פסול. עי' בתוס' הנ"ל שכתבו בלשון אחרת דפירוש זה עיקר דאם מעכב את התקיעה לאחר שנסתם קאמר כו' ע"כ. ונראה לי לפרש דבריהם כך אם נקב וסתמו במינו ואינו מעכב השתא ואף שנפחת רובו מ"מ כולו מודים אף ר"נ אליבא דלישנא קמא דר' יוחנן דכשר. אבל בסתמו במינו והשתא מעכב. בזה איכא מחלוקת ר"נ ורבנן. דלר"נ כשר ללישנא קמא דר' יוחנן בלא נפחת רובא. וללישנא בתרא דר' יוחנן אף אם נפחת רובא. וכ"כ הרא"ש ז"ל עיי"ש. ולפי זה מיושב שפיר קושית רע"א ז"ל בגליון הש"ס שם שמסיק דברי התוס' הנ"ל בל"ע עיי"ש. וכן מתורץ נמי קושיתו של המרדכי ז"ל לקמי'. ולפי מה שפרשתי להתוס' הנ"ל לעיל אות ז' יתורץ ג"כ קושיתם עיי"ש היטב ודו"ק: (י) מיהו צ"ע דקי"ל דהלכה כר"נ דאמר במינו אפילו מעכב התקיעה כשר. עי' בגליון הש"ס להגאון רע"א ז"ל בגמרא שם שהקשה ג"כ כעין קושיא זו אך בלשון אחר עי"ש. תמוה לי למה דוקא במינו הא בירושלמי מוקי למתניתין אף כר"נ וא"כ מיירי מתניתין באינו מינו ואפ"ה אם אינו מעכב כשר ובזה לא פליגי רבנן אלא דס"ל דבמעכב אף במינו פסול אבל למה דכשר לר"נ באינו מינו ה"נ לרבנן עכ"ל. לפי מה שכתבתי באות ט'. כי שם בתוס' הלשון משונה מבמרדכי כאן. א"כ בתוס' ליכא להקשות כלל קושית המרדכי לפי שהתוס' נקטו רק דינא דהוא אליבא דכ"ע ולא פליגי בו תנאים. וכאן במרדכי ליכא להקשות קושית הגליון הש"ס הנ"ל. משום דאיכא למימר דנקט במינו בשביל מה דסיים ואם לאחר שנסתם מעכב התקיעה פסול ועי' לעיל אות ז' וח'. שאין מקום לקושייתם כלל. אמנם קושייתם אזדו לפירושם בתוס' כדעת הרא"ש ז"ל שם. ואחר העיון נראה לי כי לפי שינוי גירסת הרא"ש בתוס' הנ"ל. במקום שכתוב בתוס' שם. א"כ כר"נ ובשלא במינו ללישנא קמא דר' יוחנן כתוב בהרא"ש שם א"כ כר"נ והוא שנפחת רובו. שפיר יש לתרץ קושית המרדכי והגליון הש"ס הנ"ל. שהתוס' מיירי היכא דנפחת רובו אליבא לישנא קמא דר' יוחנן שם דפסקו כוותיה. א"כ בשלא במינו לא שייך כלל אינו מעכב דבודאי מעכב הקול כדלעיל אות ה' ו' עיי"ש. ולפי סברא זו יתורץ ג"כ קושית הרש"א ז"ל בחידושיו שם שהקשה לו שם גירסת הרא"ש הנ"ל. א"כ כר"נ והוא שנפחת רובו עכ"ל והוא דחוק דהא בלא נפחת רובו נמי מעכב התקיעה כמ"ש התוס' גם הרא"ש גופי' וצריך להגיה בהרא"ש כמו הכא בתוס' ודו"ק עכ"ל. ולפי דעתי אין בזה הכרח לבטל גירסת הרא"ש ז"ל אנס במקום שיש לתרצו בטעם טוב.

והוא

מעכב התקיעה כשר צפהו זהב במקום שמניח הפה פסול (יח) היינו עובי השופר במקום הנחת פיו ושלא במקום הנחת הפה דהיינו מבחוץ שרי (יט) אך קשה דהיינו צפהו מבחוץ דסיפא ואין לפרש שלא במקום הנחת

והוא כי התוס' והרא"ש סבירי להו דנסדק ודבקו פסול. מיירי דוקא דנסדק כולו לארכו ואף שסתמו במינו פסול. וא"כ השתא דמוקי הירושלמי כולה מתניתין אליבא דחד תנא וכר"נ א"כ מוכרחים אנו לומר דבבא קמא דמתניתין נסדק וסתמו פסול מיירי בנסדק ונפחת כולו וסתמו במינו מיירי ללישנא קמא דר' יוחנן לכך פסול אף שאינו מעכב התקיעה השתא שסתמו היטב. דאי לא תימא הכי רק דמיירי בנסדק במקצת או בחצי מיירי א"כ אם סתמו אמאי פסול. דהא התוס' והרא"ש סבירי להו דבאמת כשר הוא כהאי גוונא. ואם מיירי במעכב הקול פשיטא למאן נצרכה. דזה תנן בבבא הבתרא דמתניתין. נקב וסתמו אם מעכב הקול פסול ודו"ק: (יח) היינו עובי השופר במקום הנחת פיו. מזה משמע שפירש בהחלט כן הברייתא. ועי' בתוס' והרא"ש סי' ג' בפרקין שכתבו לכאורה נראה לפרש כן. אבל קשה דהיינו צפהו זהב מבחוץ. ועי' בהר"ן ז"ל בפרקין שפירש במקום הנחת פה עובי השופר לצד פנימי שמניח שם פיו קרי הנחת פה והצד החיצון מן העובי עצמו „היינו שצפהו זהב לצד חוץ במקום הקצר ותרי גווני בחוץ קתני" קרי שלא במקום הנחת הפה כו' עיי"ש. ועי' בפסקי תוס' כאן שיש שם בלבול לשון וט"ס הוא שם עיי"ש היטב ובתוספתא שלנו בפ"ב דר"ה הגירסא כך צפהו זהב מבפנים פסול ומבחוץ כשר צפהו במקום פיו או שהוסיף עליו כל שהו אפילו במינו פסול ע"כ. משמע שצפהו במקום פיו מיירי במינו צפהו. ולא בזהב. מ"מ הוא פסול. דלא גרע הוא משופר בתוך שופר דפסול הוא ודו"ק: (יט) אך קשה דהיינו צפהו מבחוץ דסיפא. בשביל קושיא זו חלקו הפוסקים בסברות רחוקות זה מזה. עי' בטור או"ח סימן תקפ"ו שכתב כמסקנת הרא"ש ז"ל כאן צפהו זהב בעביו במקום הקצר שהוא במקום הנחת פיו פסול. הבית יוסף ז"ל שם פירש דעתו כלומר שנתן זהב על עובי השופר בצד הקצר פסול משום דהוסיף עליו הוא. שלא במקום הנחת פיו בכל אורך השופר מצד הקצר עד צד הרחב אם נשתנה קולו מחמת הצפוי פסול ואם לאו כשר וכתב הרמב"ם [ט"ס הוא שם וצ"ל הרמב"ן שכ"כ הה"מ בשמו בפ"א מהל' שופר ה"ו] „לפיכך אלו שמציירין צורות לנאותו לא יפה הם עושין שמא נשתנה הקול מחמת הציורין אע"פ שאין כולו מצופה במיני הציורין פעמים הקול משתנה בכך אבל אם נתן זהב על עובי השופר בצד הרחב היינו מוסיף עליו כל שהו ופסול אפילו לא נשתנה קולו" וכתב הב"י והא דמפלגי שלא במקום הנחת פיו בין נשתנה קולו ללא נשתנה היינו דוקא בכל אורך השופר אבל אם נתן זהב על עובי השופר בצד הרוחב אע"פ שהוא שלא במקום הנחת הפה פסול אפילו לא נשתנה קולו מחמת הצפוי דהוא מוסיף עליו הוא ומיפסל מטעמא דמיפסל נתן זהב על עובי צד הקצר עכ"ל". ועי' שם בדרישה ופרישה שמשיג על הב"י בטוב טעם ודעת וכן הב"ח ז"ל. ומשום הכי פירשו דעת הרא"ש והטור ז"ל לפירוש קמא כפירוש המהרש"ל ז"ל דמ"ש הטור בעוביו במקום קצר שהוא מקום הנחת פיו כו' ע"כ. היינו אע"פ שאין מוסיף אלא שצפהו בעוביו לצד הפנימי מקום שמניח עליו הפה אפילו הכי פסול והטעם כיון דלשם עיקר התקיעה הוה לו כאלו תקע בשופר של זהב דבתר העיקר אזלינן משום דזהב כלפי השופר שם זהב עליו ולא קול שופר עיי"ש היטב. וזה כפירוש הר"ן לעיל אות י"ח עיי"ש. וכן דעת הקרבן נתנאל בפרקין אות י"ב עיי"ש. והל"מ בפ"א מהל' שופר ה"ו כיון ג"כ דעת התוס' והרא"ש כפירוש הב"י הנ"ל דהטעם שפסול במקום הנחת הפה משום הוספה וחילק שם בין לשון הוספה מיקרי באורך השופר ובין לשון צפוי מיקרי על גב השופר או תוכו לכך הקשה לו ג"כ קושית הפוסקים הנ"ל על הב"י אמאי נקט במקום הנחת פיו פסול דוקא במקום הקצר והא אפילו במקום הרחב שאינו הנחת פה פסול מטעם הוספה. וכתב ונראה לתרץ לזה דלרבותא נקט במקום הנחת פה דאע"ג דאין יוצא הקול מכאן עד שתי אצבעות מסופר וכדכתב הרא"ש ז"ל בשם הר"י והוה אמינא דלא איכפת לן בכאן הוספה אלא במקום שהקול יוצא שהוא בצד הרחב קמ"ל. עוד כ"ש הפירוש השני במקום הנחת פה „היינו השפה במקום שמניח הפה כדפירש"י כו' ע"כ" נראה דט"ס הוא דפירוש זה ליתא ברש"י כלל וכן כל הפוסקים לא הביאוהו כלל. וצ"ל כדפירש האשר"י והוא מה שכתב התוס' והרא"ש והמרדכי ז"ל ואין לפרש שלא במקום הנחת פה במקום הרחב כו' וק"ל. עוד שם הפירוש הג' פירש הר"ן ז"ל במקום הנחת פה ושלא במקום הנחת פה הכל הוא על השפה של המקום שמניח פיו שעוביו של השופר דרך משל הוא רחב שלש אצבעות או רביעית אצבע כו' ע"כ. נראה לי דט"ס הוא כאן וצ"ל דרך משל הוא רחב שליש אצבע או רביע אצבע כו' ודו"ק. והשתא לפי דעת הר"ן ז"ל וכל הפוסקים אחרונים שפירשו לדעת הרא"ש והטור שפירשו להא אם צפהו בזהב במקום הנחת פה היינו בחלל העוביו של צד הקצר לצד פנימי ופסול מטעם שהקול הוא כחצוצרות ולא קול שופר. בזה אתי שפיר לתרץ שינוי הלשון רש"י ז"ל בגמרא ר"ה (כ"ז א') ד"ה במקום הנחת פה פסול שהתקיעה בזהב ולא בשופר עכ"ל. ושם רע"ב ד"ה מבפנים פסול שהתקיעה בזהב עכ"ל. קשה למה לא סיים ג"כ שהתקיעה בזהב ולא בשופר כדלעיל. לכן נראה לי דלעיל כיון לכתוב כן בדיוק על קושית הגמרא שם שהקשו על לשון המשנה שם (כ"ו ע"ב) שופר של ראש השנה בשל יעל פשוט ופיו מצופה זהב ופירש"י בשל מקדש קאמר. היינו או משום סימנא שמצות היום בשופר דוקא כדתנן שם במשנה. או משום כבוד ולתפארת. ופריך הגמרא והתניא צפהו זהב במקום הנחת פיו פסול כו' ואין לפרש דהפסול משום שהתקיעה בזהב. דשמע ב' קולות ביחד קול השופר וקול הזהב נמי שמע. א"כ ליכא קושיא כלל מברייתא על המתניתין דבמקדש מיירי דבעינן חצוצרות וקול שופר כדכתיב בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' כדלקמן בגמרא שם. לכך פירש"י דהטעם שפסול בברייתא במקום הנחת פיו משום שהתקיעה בזהב ולא בשופר. היינו דלא נשמע רק קול זהב וקול חצוצרות הוא וליכא קול שופר כלל. וזה ליכא למימר כלל במתניתין כדתנן לקמי' ושני חצוצרות מן הצדדין שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר. ובזה אתי נמי שפיר מה שכתב רש"י שם רע"א ד"ה ופיו מצופה זהב כו' עכ"ל. מה תיקן בדבריו לכאורה. ונראה לי דרש"י הוסיף תיבת „כו'" היינו כיון בזה דעיקר פירכת הגמרא שם קאי על סיפא דמתניתין שמצות היום בשופר כמו שפירשתי דבריו. אי נמי היינו כיון בזה דפירכת הגמרא שם קאי נמי על סיפא דמתניתין דקאמר ובתעניות בשל זכרים כפופין ופיהן מצופה כסף כו' ותירוץ של אביי כי תנן נמי מתניתין שלא במקום הנחת פה תנן קאי נמי על ופיהן מצופה כסף. וא"כ לדעת רש"י יש לומר במקדש במקום הנחת פיו פסול דוקא משום דליכא קול שופר כלל אבל אם ליפה בזהב שלא במקום הנחת פיו אף מבפנים ומעכב הקול כשר דשמע נמי קול שופר ביחד את הזהב ובמקדש כשר דבעינן חצוצרות וקול שופר. אבל לא כן במדינה דפסול אף שלא במקום הנחת פיו ובפנים דוקא או אף בחוץ אם מעכב הקול בעינן רק קול שופר לחוד ולא דבר אחר מעכב. לכך פירש הברייתא מבפנים פסול שהתקיעה בזהב, היינו והוי קול ודבר אחר ודו"ק. ועוד נראה לי לפרש בסוגיא זו לפירש"י והרמב"ם והר"ן ז"ל דהטעם במתניתין ופיו מצופה זהב משום היכר דוקא כדמסיק שם שמצות היום בשופר. היינו זה קאי על ופיו מצופה זהב. והא דתנן שופר מאריך וחצוצרות מקצרות אין זה משום היכר כלל דהא בפיו מצופה זהב סגי. אלא משום דתרי קלי לא משתמעי לכך מאריך בשופר כסלקא דעתך אמינא דגמרא שם ופריך הגמרא שם למימרא דכי שמע אף סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה יצא כו' אלא בתרי גברא משתמעי כו' הכא נמי כיון דחביב יהיב דעתי' ושמע אלא למה מאריך בשופר לידע שמצות היום בשופר. היינו והשתא קאי במצות היום בשופר

במתניתין

הנחת הפה היינו בעובי ראשו האחד לצד הרוחב דהא אמרינן בסמוך הוסיף עליו כל שהוא בין במינו בין שלא

במתניתין רק על כיפה שופר מאריך וחצוצרות מקצרות. אבל לא קאי על רישא ופיו מצופה זהב דאין טעמו משום היכר דהא בשופר מאריך שני אלא הטעם משום דלכבוד ולתפארת במקדש. וכן נראה לי לפרש הגמרא שם מאי שנא התם דזהב ומאי שנא הכא דכסף. היינו דסלקא דעתך דהמקשן דהליפוי דמתניתין משום היכר הוא דוקא לכך פריך בשלמא ברישא שפיר הוא משום היכר שמצות היום בשופר לכך צפהו פיו בזהב אבל בסיפא בתענית ליכא למימר כלל משום היכר דאם כן למאי צפהו לשופר והא העיקר מצות היום בחצוצרות. ואין לומר לכך צפהו בתענית השופר בכסף בשביל השופר של ראש השנה להראות דשם מצופה בזהב דוקא משום שמצות היום בשופר. א"כ תקשה למה צפהו בזהב בר"ה אשר בשבילו היה צריך בתענית בכסף אי משום היכר הי' לו לצפות בר"ה רק בכסף ובתענית לא הי' לו לצפות כלל ושפיר הוה סימנא. ותירצו איבעית אימא כל כנופיא דכסף הוא דכתיב עשה לך שתי חצוצרות כסף. היינו כוונו בזה שפיר לתרץ דהטעם הוא במתניתין משום היכר דוקא וסימנא מילתא היא גם כן בתענית שמצות היום בחצוצרות דוקא שהם של כסף לכך שפיר צפה השופר בכסף להראות שהעיקר בכסף הוא כדכתיב עשה לך שתי חצוצרות כסף. ואיבעיה אימא דהתורה חסה על ממונם של ישראל „היינו כוונו בזה לפרש שאין הטעם במתניתין משום היכר דהא לא צריך לזה כלל דהא בר"ה הוא מאריך בשופר ובתענית בחצוצרות משום היכר. שמצות היום כו' קאי דוקא על הא דתנן מאריך ומקצרות דמשום סימנא הם דהא מסקינן דתרי קלי משתמעי שפיר כיון דחביב יהיב דעתיה ואם כן למאי צפהו להשופר בזהב בר"ה ובכסף בתענית אין זאת רק משום כבוד ולתפארת" „התם נמי נעביד דכסף" היינו אי משום כבוד המקדש וסגי בתענית בכסף אמאי לא צפה נמי בר"ה בכסף והא התורה חסה על ממונם של ישראל „אפילו הכי כבוד י"ט עדיף" היינו בר"ה משום י"ט אין עניות במקום עשירות כדאמרינן בכל הש"ס לכך צפהו בזהב ובתענית סגי בשל כסף משום כבוד. דהתורה חסה על ממונם. ולפי מה שפירשתי אתי נמי שפיר מה שלא הביא הרמב"ם ז"ל בפסקיו להלכה הדין ופיו מצופה זהב בר"ה בפ"א ה"ב מהל' שופר. וכן בפ"ב ה"ד מהל' תענית. לא כתב הדין ופיו מצופה כסף כאשר תמה הלח"מ ז"ל שם. ועוד תמה הלח"מ שם אמאי לא פסק ג"כ הרמב"ם ז"ל בתענית בפשוטין דוקא כיון שפסק כרבי לוי שם בר"ה בכפופים דוקא ורבי לוי סבור דבתענית בפשוטין דוקא. ועי' בהגהות רש"ש מווילנא ז"ל שתירץ דרבי לוי קאי דוקא במקדש וכן הפלוגתא במשנה השניה אבל המחלוקת במשנה הראשונה מיירי במדינה לכך כל השופרות כשר כו' עיי"ש היטב בגמרא שם. ולדעתי הדל במחילת כבוד גאונו אין בדבריו טעם וראיה לפרש הסוגיא היפך כל הפוסקים הראשונים והאחרונים בשביל דיוק קל בברייתא „בר"ה היה" דזה יש ליישב שפיר דנקט תיבת „היה" לשון עבר דוקא. ולא נקט לשון הוה או עתיד היינו טעמא בשביל וביובלות בשל יעלים דתני בברייתא בגמרא שם. דיובל לא הי' נוהג אלא במקדש דוקא. כדאמרינן בערכין (ל"ב סע"ב) ומימנו שמיטין ויובלות כו' שנאמר וקראתם דרור לכל יושביה בזמן שכל יושביה עלי' כו'. ואף שאמרינן שם אמר רב נחמן בר יצחק מנו יובלות לקדש שמיטין. עי' ברש"י שם יש לומר דהברייתא כאן תני ר' יהודה אומר בר"ה היו תוקעין כו' ובערכין (ל"ג א') מסיק הגמרא הא ודאי דלא כר' יהודה ע"כ. היינו דלר' יהודה לא היה מנו כלל יובלות לקדש שמיטין אלא בזמן שכל יושבי' עלי' ובמקדש שם הי' נוהג יובל. לכן נראה לי לפרש דזה שחילקו במתניתין הכא בין ר"ה לתענית בין כפופים לפשוט דבמתניתין תנן בר"ה של יעל פשוט ובתענית בשל זכרים כפופים היינו בר"ה הטעם כמה דפשוט איניש דעתי' טפי מעלי כדאמר בגמרא שם. ובתענית משום היכר שמצות היום בחצוצרות דוקא לכך שינה גם כן השופר מר"ה. ולזה כיון רש"י שם ד"ה כמה דפשיט טפי עדיף כו' ובתענית דלכנופיא לא איכפת לן ועבדינן כפופים להיכרא. וכן נראה לי לומר אליבא דרבי לוי דאמר מצוה בר"ה ויוה"כ בכפופים ושל כל השנה בפשוטין פירש"י שם ושל כל השנה של תענית עכ"ל. היינו כיון בזה ג"כ משום היכרא בשינוי מר"ה. דר"ה בכפופים והיום בפשוטין דוקא להראות שמצות היום בחצוצרות דוקא. וא"כ לפי מה שפרשתי לעיל דמסקנת הסוגיא דשם. דתרי קלא משתמעי כיון דחביב יהיב דעתי' ושמע. אם כן למה מאריך בשופר וחצוצרות מקצרין בר"ה שמצות היום בשופר שפסק כן הרמב"ם ז"ל שצריך להאריך לידע שמצות היום בשופר וכן התענית גם כן פסק כן הרמב"ם להלכה ופשוט למה לי עוד היכר אחרינא אלא מוכרחים אנו לומר דמתני' תני מצופה בזהב וכסף בשביל כבוד ולתפארת. וזה לאו לעכובא הוא כדאמרינן ביומא (ל"ז א') במתניתין שעשו אותה של זהב ולא פסק כן הרמב"ם ז"ל לדינא אלא כהב שבמקדש שני עשו של זהב. היינו משום דלא מעכב. אבל אי אמרינן משום היכרא הי' לו לפסוק לעכובא כדאמרינן ביומא (ל"א ב') הכא נמי כדי שיכיר שעבודת היום בבגדי בוץ ועיי"ש בתוס' עיי"ש היטב. ועוד נראה לי לתרץ דאליבא דרבי לוי ליכא למימר בפיו מצופה בזהב. דאמרינן בירושלמי דהאי פרקין ה"ב היתבון שופר של ראש השנה של יעל פשוט כהא דרבי לוי דאמר שנייא היא דאין קטיגור נעשה סניגור כדאמרינן בגמרא שם לעיל (כ"ו א') וא"כ אסור לצפותו בזהב משום האי טעמא דאין קטיגור. כיון דלזכרון הוא כבפנים דמי. ורבי לוי סבירא לו מצוה בר"ה ויוה"כ בכפופים משום כמה דכייף איניש דעתי' טפי מעלי. פירש"י ד"ה כמה דכייף איניש כו' הלכך בר"ה דלתפלה ולהזכיר עקדת יצחק בא בעינן כפופין כו' עכ"ל. ואין להקשות על ת"ק דמתניתין דאיכא למימר דת"ק הוא רבי יוסי דלעיל דהאי שופר מבחוץ הוא כיון דסבירא לו בר"ה בשל יעל פשוט אית לו טעמא בר"ה כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי אם כן לית לו להת"ק סברת דרבי יהודה דלהזכיר את עקדת יצחק בא וכיון דלאו לזכרון אתי לאו כלפנים דמי ולא שייך טעמא שאין קטיגור נעשה סניגור. ועוד יש לומר דמתניתין שופר של ראש השנה בשל יעל ופיו מצופה זהב אתי גם כן אף לת"ק דמשנה הראשונה שם כל השופרות כשרים חוץ משל פרה מפני שהוא קרן כדעת התוס' שם ד"ה של יעל פשוט כו'. ובהרא"ש סימן א' עיי"ש. ופסול של פרה פסול נמי משום דלזכרון הוא כבפנים דמי ומ"מ לא אמרינן כן שאין קטיגור נעשה סניגור בזהב. דיש לחלק כסברת התוס' שם (כ"ו א') ד"ה חוטא בל יתנאה קאמרינן וגבי שופר מתנאה נמי בקול שופר עכ"ל. היינו אבל ופיו מצופה זהב ליכא למימר הסברא חוטא בל יתנאה מטעם שאין הוא מתנאה בדבר שבא לזכרון כגון קול השופר רק בזהב והזהב לאו לזכרון הוא וכלחוץ דמי. כדאיתא בתוס' שם ד"ה כיון דלזכרון קאתי. תימה אפוד וחושן נמי לזכרון קאתי כדכתיב בקרא ויש לומר דהשבטים זכרון הם עכ"ל. היינו בקרא כתיב (שמות כ"ח כ"ט) לזכרון לפני ה' תמיד. וקאי זה שם על שמות השבטים החרוטים בהאבנים שהם זכרון להשבטים אבל הזהב לאו לזכרון קאתי לכך לא שייך למימר בשביל האבנים שהם לזכרון חוטא בל יתנאה בזהב. ובזה מובן לנו מה חידשו התוס' בזה שכתבו וגבי שופר נמי מתנאה בקול שופר ולמה לא נוח להם דעת רש"י ז"ל שכתב שופר נמי אף על גב דלית בו משום חוטא בל יקרב ולית בו משום חוטא בל יתנאה כיון דלזכרון קא אתי כבגדי כה"ג שלפנים דמי עכ"ל. כקושית הטורי אבן ז"ל והגהות רש"ש ז"ל מווילנא. לפי שהתוס' הקשה למו מזכרון דשבטים וכן נמי קושיתי דלעיל ממתניתין השניה שם ופיו מצופה בזהב שברצונם לאוקמי האי מתניתין אף לת"ק דקרן הפרה פסול משום דאין קטיגור נעשה סניגור וכיון דלזכרון קאתי כלפנים דמי לכך הוכרחו לחלק אף בפנים לא אמרינן אין קטיגור נעשה סניגור רק היכא דשייך לומר הסברא חוטא בל יקרב ובל יתנאה כגון קרן הפרה דמתנאה בקול שופר דוקא הוא ודו"ק:

והיינו

שלא במינו פסול (יג) והיינו יכולין לפרש דהתם בשאין בין הכל אלא כשיעור שופר ודוחק. (יד) ואם קול החיצון שמע לא יצא שהקול יוצא באויר שבין חיצון לפנימי והיינו

(יג) והיינו יכולין לפרש דהתם בשאין בין הכל אלא כשיעור שופר ודוחק. עי' בהרא"ש כאן שמקיים פירוש זה. ועי' בטור או"ח סימן תקפ"ו שכתב וי"מ לפהו זהב במקום הנחת פיו ואפי' באורך השופר אם הוא מיד סמוך לראשו בצד הקצר פסול לפי שהתוקע מכניס קצתו בפיו וקצתו מכסה עליו ונמצא הזהב חוצץ בין שפתו לשופר ולמדו מכאן שאם הרחיק השופר ונפח בו ותקע בו פסול כיון שאין השופר נוגע בפיו וכ"כ הרמב"ס עכ"ל. ט"ס הוא וצ"ל וכ"כ הרמב"ן שכתב כן הה"מ בשמו פ"א ה"ו מהל' שופר עיי"ש. וקשה לי על סברא זו של הרמב"ן ז"ל דפסול מטעם חציצה הא בסוכה (ל"ז א') אמר רבא כל לנאותו אינו חוצץ ע"כ. היינו כגון באגדו שלולב בזהב ואף שלא במינו הוא כשר מטעם כל לנאותו אינו חוצץ. דאי אגדו במינו סבירא לו לרבא שם (ל"ז ב') מין במינו אינו חוצץ אף שלא לנאותו הוא. וכן פסקו כל הפוסקים כרבא. ועי' בטו"ש או"ח סימן תרנ"א. ויש לומר דהרמב"ן ז"ל בשופר סבירא לו כמו סברת הרשב"א והר"ן ז"ל בסוכה שם דאכן לית לן קרא לפסול חציצה בלולב ומאי דחיישינן בו היינו משום דלא הוי לקיחה תמה ומדרבנן פסול לכך סבירא לו לרבא דכל לנאותו בטל לגבי לולב והרי הוא כאילו נוטל בו ממש לאפוקי כל שאינו לנאותו ולא טפל לידו דמפסול משום דלא הוי לקיחה תמה והויא כחציצה אבל לאו משום חציצה ממש אתינא עלה דלא פסלינן משום חציצה אלא היכא דאיכא קרא כטבילה דכתיב ורחץ בשרו במים שלא יהא דבר חוצץ וכתפילין דכתיב בהו לך לאות ולא לאחרים לאות עכ"ל. ובשופר איכא שפיר קרא דכתיב והעברת שופר וגו' אמרינן דוקא בשופר שלא יהא דבר אחר חוצץ בו ודו"ק: (יד) ואם קול החיצון שמע לא יצא. שהקול יוצא באויר שבין חיצון לפנימי והיינו שני שופרות או ג'. כך פירשו התוס' בגמרא כאן (כ"ז ב') אבל רש"י ז"ל פירש דאיכא מחיצת הפנימי מפסקת התקיעה עכ"ל. וקשה לפרושו הא מין במינו אינו חוצץ כדאמרינן בסוכה (ל"ז ב') ויש לתרץ נמי כסברת הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל דלעיל אות י"ג דבשופר איכא קרא מפורש דחציצה פוסל בו אף במינו. ועוד יש לומר דרש"י ז"ל פירש כגון שהחיצון בולט יותר מן הפנימי לצד הפה לכך הוי קול שני שופרות ופסול וכן דעת הד"מ בטור או"ח סימן תקפ"ו אות ה' שכתב אבל כשהחיצון בולט לצד הראש יותר מפנימי אזי לא יצא דאז הקול יוצא משתיהן והוי ב' שופרות עכ"ל. ולכאורה יש לפרש מה שכתב הד"מ כשהחיצון בולט לצד הראש. היינו במקום הנחת פיו. אבל קשה מאי אתי הד"מ לאשמעינן כשהחיצון בולט לצד הפה דפסול. והא אף אם אינו בולט החיצון רק שוה לפנימי לצד הנחת הפה פסול לדעת התוס' והר"ן והרא"ש שפירשו אם קול החיצון שמע. היינו אף קול החיצון דא"א לשמוע קול החיצון בלא קול פנימי. לפי שהקול יוצא באויר שבין חיצון לפנימי. וכ"ש כשהחיצון בולט לצד הנחת פיו דפשיטא דפסול. לכך נראה לי לפרש דעת הד"מ כשהחיצון בולט לצד הראש. היינו לצד הרחב השופר. וקרי לו לצד הראש לפי שהוא סמוך לראש האיל בחייו אי נמי ט"ס הוא וצ"ל לצד הרחב כו'. והיינו כיון בזה לאשמעינן אף שהפנימי בולט לצד הפה רק שבצד השני לצד הרחב החיצון בולט פסול ולא יצא דאז הקול יוצא משתיהן. ועי' בב"י שם שפירש לדעת הטור לדבר פשוט דכי אמרינן אם קול פנימי שמע יצא. היינו לומר שיהיה הפנימי עודף על החיצון משני הצדדין וזה שכתב רבינו אם שמע קול פנימי לבד כגון שהוא בולט יותר מן החיצון ונתן הפנימי בפיו כשר דכשהוא בולט יותר מן החיצון, היינו לומר שהוא עודף עליו מצד הרחב. ונתן הפנימי בפיו. היינו לומר שהוא עודף עליו מהצד הקצר עכ"ל. ונראה לפרש דבריו דאף שהפנימי בולט משני הצדדים א"כ החיצון מלופה רק מעט על פנימי מבחוץ באמצע השופר מ"מ יש חילוק בין שינוי הקול כמו שכתב הטור והוא שלא ישנה הקולו במה שהוא נתנו בתוך החיצון דהב"י אזיל לשיטתו לעיל שכתב ומש"ה שתים ותני שלא במקום הנחת פה כשר דמסתמא אין דרכו להשתנות אבל א"כ שאם נשתנה קולו אע"פ שהצפוי אינו אלא כל דהו ואינו אלא פיו „פ"ס הוא וצ"ל ואינו אלא אלא פיו „פסול עכ"ל" ועי' בקרבן נתנאל על הרא"ש פ"ג סימן ג' אות י"ז שפליג עליו ופירש לדעת הרא"ש ז"ל שכתב דפשיטא דאין קולו משתנה בשביל צפוי כל דהו. היינו דאין קולו משתנה בשום פעם ודלא כהב"י ז"ל. וא"כ ליכא לפרש דעת הטור כאן גם כן כהב"י ז"ל שהפנימי בולט מב' הצדדין דא"כ פשיטא דאין קולו משתנה בשביל צפוי החיצון כל דהו באמצע. לכך נראה לפרש דעת הרא"ש והטור אם שמע קול פנימי לבד כגון שהוא בולט יותר מן החיצון היינו שהוא עודף עליו מצד הקצר לפיו „ונתן הפנימי בפיו" היינו ונתן רק הפנימי בפיו שהחיצון רחוק מאד מהפה באמצע. כשר. והוא שלא ישנה קולו במה שהוא נתנו בתוך החיצון בכל דהו „ואם אינו בולט" היינו אחד מהצדדים כגון שבצד הקצר שוה הפנימי להחיצון אף שהוא בולט לצד הרחב. או שהוא בולט לצד הקצר רק לצד הרחב הן שווין „אז א"א שלא ישמע אלא קול שניהם ולא יצא" היינו דהרא"ש והטור סבירא להו דאם הפנימי אינו בולט לצד הקצר רק שוה להחיצון אזי ודאי ישמע קול שניהם מטעם שהקול יוצא באויר שבין חיצון לפנימי כדעת התוס' והמרדכי הנ"ל. ואם הפנימי אינו בולט לצד הרחב רק שוה להחיצון אף שבצד הקצר בולט הפנימי ומונח בפיו מ"מ א"א שלא ישתנה הקול וישמע קול שניהם והטעם כמו שכתב הרא"ש ז"ל לעיל בסימן ג' בשם הר"י ז"ל דמחצי השופר ולמטה דהיינו משני אצבעות ולמטה לפי שהקול נכנס ברחב השופר אז הוא משמיע בקול ודרכו להשתנות מחמת הצפוי וכו' עכ"ל. ואף שהרא"ש דחה שם פרושו מטעם שאין דעתו להקל כל כך כהר"י מחצי שופר ולמעלה ולומר שאין דרכו להשתנות מחמת צפוי ואף אם נשתנה מעט אין חשיב שינוי לפי שאין לשם עיקר השמעת קול. בשביל קושיא דאיכא לתרץ כהרא"ש ז"ל שם. אבל על סברא זו מחצי שופר ולמטה שפיר מודה לו הרא"ש ואין לחלק בין צפוי זהב לצפוי שופר כדעת רבינו ירוחם בשם י"מ שכתב הב"י דהא הרא"ש והטור לית להו האי חילוק" ועוד קשה לי להבין דעת הי"מ מהא דאמרינן בגמרא שם (כ"ו א') היפך סברא זו כיון דמחברי הדדי חד הוא עיי"ש היטב. אמנם יש לתרץ דזה סברות ר"י אבל ת"ק פליג על סברא זו וסבר דמחובר גרע טפי. ועוד יש לחלק בין מחובר בידי שמים ובין מחובר בידי אדם ות"ק סבירא ליה כדעת התוס' בסוטה (י"ז ב') סד"ה כתבה על שני דפין פסולה כו' ואין להקשות מאי שנא משנתן שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא ולא חשיב לו כשני שופרות דהתם בשמיעה תלי' מילתא והוא לא שמע אלא קול הפנימי עכ"ל. ונראה לי עוד לומר שמה שכתב הב"י דהרבינו ירוחם בשם הי"מ פליג על הרא"ש והטור אין זה רק אליבא סברתו לעיל דבצפוי כל דהו גם כן משתנה הקול. אבל לפי סברת הקרבן נתנאל דלעיל דפשיטא דבצפוי כל דהו לא משתנה הקול רק היכא דבצד הרחב שוה החיצון להפנימי אף שבצד הקצר עודף הפנימי על החיצון אזי משתנה הקול וישמע קול שניהם ולא יצא בזה גם הרבינו ירוחם בשם הי"מ גם כן מודה דאף שאינו מחובר ולא הוה שופר ודבר אחר אבל פסול ולא יצא משום דשופר א' אמר רחמנא ולא שנים וג' שופרות עכ"ל. אבל הד"מ אות ה' וכן ברמ"א בשו"ע סימן תקפ"ו סעיף כ' פסק להיפך דאם הפנימי בולט במקום הנחת פיו שאין תוקע רק בפנימי אף אם אינו בולט מצד הרחב רק שוה לחיצון שם יצא דאין הקול יוצא רק מפנימי כו' עכ"ל. יש לומר דהרמ"א מיירי היכא דלא משתנה הקול דוקא אי נמי אף במשתנה הקול מיירי כגון שליכא בהחיצון שיעור שופר וא"כ ליכא למיפסל משום ב' שופרות דליכא שיעור בהחיצון וגם משום שופר ולא דבר אחר גם כן ליכא למיפסל לו מטעם רבינו ירוחם בשם י"מ דהכא אינו מחובר ובזה גם הרא"ש והטור מודה ודו"ק. ועי' בהרא"ש ובקרבנו משמע שפיר כדפרשתי עיי"ש היטב ודו"ק

והיינו שני שופרות או ג'. (טו) נסדק לאורכו פסול לרוחבו כל רוחב היקפו פרש"י (טז) אם נשתייר בו ממקום הסדק עד

ודו"ק. ועיי"ש בט"ז ס"ק י"ט שכתב דאי הוין שוים למעלה א"א לצמצם ושמא שופר החיצון בולט כל שהוא טפי מהפנימי וה"ל מוסיף עליו כל שהוא דפסול אפי' במינו ע"כ הוצרכו שיהי' הפנימי בולט גם למעלה ואז אין חשש כלל עכ"ל. חידש לנו בזה בלפוי למעלה ויוצא לחוץ השופר שייך בזה הדין מוסיף עליו כ"ש ופסול וזה היפך סברת הב"י וסל"מ במצופה זהב שחילקו דעל גב השופר לא מיקרי מוסיף רק לפוי. ולא מיקרי מוסיף רק על עוביו של השופר או מצד הקצר או מצד הרחב. ועי' לעיל אות י"ב וצ"ע. ושפיר יש לחלק בין מצופה על גביו ולא יצא לחוץ ובין מצופה על גביו ויצא חוץ לשופר דיש לו הדין מוסיף עליו כל שהוא ופסול. ואין להקשות על הסברות הרמב"ן דלעיל אות י"ג. וכן לדעת רש"י דלעיל דבשופר הוי להגאותו ומין במינו חלילה מיקרי דבשופר דוקא ולא בדבר אחר מסייעו או בשופר אחד ולא בקול ב' וג' שופרות. ועי' בהרא"ש סי' ה' בפרקין מהא דשלחו לו לאבוה דשמואל קדחו בזכרותו ותקע בו יצא. ולא אמרינן שם מין במינו חוצץ. משום דאיכא למימר כיון דמחברי אהדדי חד הוא. היינו חד קלא וחד שופר הוא כדלעיל ודו"ק: (טו) נסדק לאורכו פסול. רש"י ז"ל פירש שנסדק כולו לאורכו וכן לרוחבו כל רוחב היקפו כן גירסת רש"י בגמרא שלנו. אבל ממרדכי נראה שלא היה גירסתו ברש"י תיבת כולו לאורכו. וכן משמע ברש"י שבאלפסי וכן מוכח מהתוס' ז"ל שאל"כ מאי הוסיפו הם על רש"י ז"ל לכן נראה לפרש גירסתנו. תיבת „כולו" אינו מפירש"י על נסדק לארכו. אלא כן צ"ל. נסדק כו' לרחבו כל רוחב היקפו. ואין להקשות הא אי אפשר שלא יתפרדו השברי' חתיכה מחתיכה כיון שנסדק כולו ואין להם דבק כלל. יש לומר דלפירש"י מיירי שלאחר שנסדק כולו חממו באור ודבקו בעצמו ולא בדבק דשלא במינו חשיב בדבק כפירש"י במתניתין שם נסדק וסתמו כדלעיל אות ה' עיי"ש ודו"ק: (טז) אם נשתייר בו ממקום הסדק עד מקום הנחת פה כשיעור כשר. כפי' זה של רש"י ז"ל פירשו כן כל הפוסקים הר"ן והרא"ש ז"ל מלבד הבעל העיטור ז"ל שפירש הא דאמרינן לרחבו אם נשתייר שיעור תקיעה כשר אף אם לא נשתייר לצד הפה רק מן הסדק לצד הרחב של השופר והביאו הר"ן ורבינו ירוחם והכל בו ז"ל. ונראה לי לפרש דבריו ז"ל שדחקו לפרש כן משום קושית התוס' שם אמאי לא שני החילוק בנסדק לאורכו אם נשתייר כשיעור כשר כמו לרחבו דמשום זה הוכרחו לפרש בנסדק לאורכו לא מיפסל וא"כ נסדק כולו מראשו עד סופו אבל אם נשתייר אף כל שהוא שלא נסדק כשר. ולא הוגח להבעל העיטור ז"ל לומר כן וסבירא לו כדעת הראב"ד ז"ל שהביאו הר"ן ז"ל שם דבנסדק לאורכו פסול אם נסדק ברובו מטעם דסופו ליסדק כולו אבל אם הדקו הרבה בחוט או במשיחה כשר שהרי החוט מעמידו שלא יתבקע עוד. עי' בר"ן שפירש כן במתניתין בשם ה"ר יונתן ז"ל וכן הרא"ש ז"ל בפרקין סימן ו'. הסכים לפירוש זה וכתב וכן עיקר עיי"ש. ובזה יש גם כן חלוק הפוסקים אם נסדק רק כל שהוא לארכו דלדעת הר"י בהר"ן ודעת הי"מ בהרא"ש פסול. דאמרינן שסופו לסתבקע כולו לארכו. ולדעת הבעל העיטור ז"ל דוקא אם נסדק לרובו דאז אמרינן דסופו ליסדק כולו אבל בנסדק כל שהוא לא אמרינן כן. והקשה לו גם כן אמאי לא תני אם נשתייר כשיעור שופר לצד הפה בלא נסדק דכשר לפי שלא שייך הטעם שמחמת הרוח וחוזק התקיעה הסדק הולך ומוסיף עד שנסדק כולו אלא היכא שנסדק למעלה עד מחלי השופר ולמטה דאז אמרינן לפי שהקול נכנס ברוח השופר נסדק כולו. כסברת הר"י ברא"ש סימן ג' עיי"ש. אבל אם למעלה יש שיעור שלם לא אמרינן סופו ליסדק קאי וכשר. ואם נפשך לומר דליכא לחלק כן דאם נסדק סופו ליסדק בכל ענין מ"מ תקשה. אמאי לא תני אם נשתייר לאורכו כשיעור כשר כגון דהדקו בחוט או במשיחה שמעמידו שלא יתבקע עוד. ואין לומר דזה חשיב סתמו שלא במינו ומעכב הקול דפסול דלא גרע מנקב והא הבעל העיטור סבירא לו אם נשתייר לצד הפה כשיעור כשר אף סתמו שלא במינו ומעכב הקול. לפיכך פירש הא דתני לרחבו אם נשתייר כשיעור כשר אף אם נשתייר שלא לצד הפה דאז כשר אף אם ניטל כולו. וליכא לחלק כן בנסדק לאורכו אם נשתייר כשיעור שלא לצד הפה כשר דבאמת פסול הוא או מטעם שסופו ליסדק מחמת הרוח וחוזק התקיעה או אם הדקו בחוט או במשיחה חשיב סתמו שלא במינו. ובנסדק ברובו של אורכו אי אפשר שלא יעכב התקיעה וא"כ הוא סתום שלא במינו ומעכב הקול דפסול אף אם נשתייר כשיעור למטה. אי נמי יש לפרש דעת בעל העיטור ז"ל דסביר דאף ברחבו אמרינן אם נסדק רובו סופו ליסדק כולו וא"כ תקשה אמאי אם נשתייר כשיעור כשר. לכך מוכרח לומר דמיירי בהדקו בחוט או במשיחה שמעמידו שלא יתבקע עוד אף דסתמו שלא במינו הוא מ"מ כשר בנשתייר כשיעור אף שלא לצד הפה משום שלא מעכב הקול דהסדק כל שהוא ברוב רחבו לא מעכב הקול אבל בנסדק רוב ארכו והדקו בחוט או במשיחה אי אפשר שלא יעכב הקול ולפיכך אף אם נשתייר כשיעור שלא מצד הפה פסול מטעם סתמו שלא במינו ומעכב הקול. ולפי זה אתי שפיר שלא פירש כרש"י ז"ל אם נשתייר כשיעור לצד הפה דא"כ תקשה אמאי לא תני גם כן בנסדק לארכו אם נשתייר כשיעור כשר דאם נשתייר לצד הפה כשיעור אזי אף סתמו שלא במינו ומעכב הקול כשר ועי' בס' פתח הדביר של אאמ"ו הגאון זצ"ל ה' שיפר ח"א אות ל"א ל"ה שפירש כעין זה דעת בעל העיטור ז"ל ודו"ק: (יז) גרסינן בגמרא שם (כ"ז ב') התוקע לתוך הבור או לתוך הדות כו'. אמר רב הונא לא שנו אלא לאותן העומדין על שפת הבור אבל לאותן העומדים בבור יצאו תניא נמי הכי התוקע לתוך הבור או לתיך הדות יצא והתנן לא יצא אלא לאו ש"מ כדרב הונא ש"מ איכא דרמו להו מירמא תנן התוקע לתוך הבור או לתוך הדות לא יצא והתניא יצא אמר רב הונא לא קשיא כאן לאותן העומדים על שפת הבור כאן לאותן העומדים בבור ע"כ. וכתב הרא"ש ז"ל פירש"י שהן שומעין קול שופר לעולם משמע מתוך פירושו אותן העומדים על שפת הבור פעמים שומעין קול שופר ופעמים שומעין קול הברה וכן משמע ליִשנא דרב יהודה לא שנו „דהרא"ש גרים רב יהודה במקום רב הונא" דמתניתין מיפליגי בין שמע קול שופר ובין שמע קול הברה אלא לאותם העומדים על שפת הבור אבל העומדים בבור לעולם שומעין קול שופר. ולא ידעתי מה הבחנה יש אם קול שופר שמע או קול הברה שמע כו' על כן נראה לי אע"ג דרב יהודה אומר לא שנו אין בא כי אם לפרש המשנה והכי פירושו לא שנו אם קול הברה שמע אלא לאותם העומדים על שפת הבור שהקול מתבלבל בבור קודם שיצא לחוץ ולעולם אינן שומעין אלא קול הברה אבל אותם העומדים בבור לעולם קול שופר הם שומעין ע"כ. וקשה לי מאד להבין דברי הרא"ש ז"ל כיון דרב יהודה פירש המשנה אם קול הברה שמע לאותם שעומדים על שפת הבור ולעולם אינן שומעין אלא קול הברה אם כן תקשה שם בגמ' (כ"ח א') דקאמר ת"ש התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא ואמאי ליפוק בתחילת תקיעה מקמי דלערבב קלא ע"כ. אבל לפירוש רש"י והרמב"ם ז"ל בפ"א ה"ח מה' שופר שפירשו דהעומדים בבור לעולם שומעין קול שופר. והעומדים על שפת הבור פעמים שומעין קול שופר בלא קול הברה. ולפעמים קול הברה עם קול שופר. כדעת הב"י או"ח סימן תקפ"ז. וכן הקרבן נתנאל כאן אות מ'. אבל הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' שופר חלק בבור ודות ובפיטם לא חלק אפשר שדעתו מפני שהבורתו גדולה אפילו העומדים בתוכו אם קול הברה שמעו לא יצאו ע"כ. וקשה מנין לקח הרמב"ם ז"ל לפרש כן במתניתין היפך לורתה דהחילוק שם במשנה אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא כתוב אחר ובפטם. ועל זה פירש הגמרא אם קול הברה שמע לא יצא לאותן העומדים על שפת הבור כפירש"י והרמב"ם לדעת

הב"י

עד מקום הנחת פה כשיעור כשר אבל בנסדק לאורכו לא תני בו אם נשתייר דלא מיפסיל אלא נסדק כל ארכו

הב"י הנ"ל. ולדעת הרמב"ם היפך זה. וזה לשונו הזהב התוקע בתוך הבור או בתוך המערה אותן העומדים בתוך הבור והמערה יצאו. והעומדים בחוץ אם קול שופר שמעו יצאו ואם קול הברה שמעו לא יצאו וכן התוקע לתוך החבית גדולה וכיוצא בה אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא ע"כ. וכבר עסקו בזה הרבה בדעת הרמב"ם והרא"ש בסוגיא זו ועמדו בדוחק אמאי לא חילק הברייתא בין קול שופר ובין קול הברה כמתניתין עיי"ש בלח"מ ז"ל. ונראה לדעתי לפרש באופן אחר ריחוק דעת הרא"ש ז"ל מדעת רש"י והרמב"ם ז"ל וזה תלוי בשינוי הגירסאות במתניתין שם. דהרמב"ם ז"ל גרס במתניתין התוקע בתוך הבור ובתוך הדות לא יצא וכן התוקע לתוך פיטם אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא דגרסו בתוך „בבית" דוקא ולא באות „למ"ד" לתוך. דלשון בתוך משמע דהתוקע עומד בתוך הבור ותוקע והעומדים בבור שפיר שומעים לעולם קול שופר בלא קול הברה. ולהעומדים על שפת הבור לא נשמע רק קול הברה מבור. לכך קאמר גמרא שם דלא תקשה ממתניתין על הברייתא. דהא דתנן התוקע בתוך הבור לא יצא לאותן העומדים על שפת הבור והא דתניא התוקע בבור יצא לאותן העומדים בבור. אבל הא דתנן וכן התוקע לתוך פיטם. גרס לתוך „בלמ"ד" דוקא ולא באות „בית". דמשמע דהתוקע עומד בחוץ ולא בהכלי. רק הקול הולך בתוך הכלי אזי אם קול שופר שמע בלא קול הברה יצא ואם קול הברה שמע עם קול השופר לא יצא אף התוקע. ואיך יכול להבחין אם קול שופר שמע או קול הברה. כגון אם הכניס התוקע את ראשו לתוך הפיטם ותקע בו. אז בטח שמע קול שופר ולא קול הברה מתחילתו עד סופו. אבל אם לא הכניס ראשו מיד לתוך הפיטם. רק מתחלה נתן השופר בתוך הפיטם ותקע בו ואח"כ הכניס ראשו בתוך הפיטם ושמע סוף קול שופר לא יצא. לפי זה אתי שפיר דקאמר שם רבה שמע מקצת תקיעה בתוך הבור ומקצת תקיעה על שפת הבור יצא כו' ת"ש התוקע כו' אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא היינו אם נתן השופר בתוך הפיטם וגם הכניס ראשו שם מתחילת התקיעה עד סופו יצא דאז ודאי קול שופר שמע. אבל אם נתן השופר וגם הכניס ראשו בתוך הפיטם ותקע ולבסוף הוציא ראשו לחוץ והשופר עדיין נשאר בתוך הפיטם. א"כ שמע מקצת התקיעה בתחילתו וסוף התקיעה לא שמע רק קול הברה לא יצא. וקשה על רבה ואמאי ליפוק בתחילת תקיעה מקמי דלערבב קלא. ומשני כי קאמר רבה בתוקע ועולה לנפשיה אי הכי מאי למימרא מהו דתימא זמנין דמפיק רישיה ואכתי שופר בבור וקא מעורבב קלא קמ"ל. היינו קמ"ל רבה אף אם אפיק רישיה ואכתי שופר בבור בכל זאת יצא לדעת רש"י והרמב"ם והב"י כמו שכתב כן הקרבן נתנאל. ולא תקשה קושית הט"ז ז"ל או"ח סימן תקפ"ז מזה כלל. אי נמי יש לי דרך אחרת לפרש שיטת רש"י והרמב"ם לדעת הבית יוסף ז"ל. דאף לגירסתנו בהמשנה הנ"ל התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה לא יצא. לפי שהיה קשה להרמב"ם ז"ל למה חילק המתניתין בין אם שמע קול שופר ובין שמע קול הברה. ולא חילק כך בברייתא רק תני סתם יצא. ועוד הקשה לו בגמרא שם הא דאמר רב הונא לא שנו אלא לאותן העומדים על שפת הבור אבל אותן העומדים בבור יצאו. דלפירוש הרא"ש דהאי לא שנו הוא פירוש המשנה. היה לו לומר להיפך לא שנו אלא לאותן העומדים בבור אבל לאותן העומדים על שפת הבור לא יצאו. כיון דזה הוא פירוש המתניתין אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא. לכך פירש הרמב"ם ז"ל כוונת הגמרא דברי רב הונא כאן ברישא דמתניתין כמו דרך הירושלמי בכוונת סיפא דמתניתין וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהי' ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא אע"פ שזה שמע וזה שמע זה כיון לבו וזה לא כיון לבו. גמרא אמר רבי

יוסי בן חנינה לא אמר אלא וכן מי שהיה עובר. הא אם עמד חזקה כיון עכ"ל. היינו הא דחילק במתניתין בין כיון לבו ובין לא כיון לבו דוקא היכא דעבר סמוך לבית הכנסת. הא היכא דעמד סמוך לבית הכנסת או בודאי כיון לבו אף בסתמא ויצא אפילו אם אינו יודע אם כיון לבו חזקה כיון. כך פירש הרמב"ם ז"ל בגמרא שלנו. אמר רב הונא לא שנו אלא לאותן שעומדים על שפת הבור. היינו זה דחילק במתניתין בין שמע קול שופר ובין שמע קול הברה דוקא לאותן העומדים על שפת הבור. כגון שהתוקע עומד בתוך הבור ותוקע. והשומעים עומדים על שפת הבור אזי צריכים לדעת ברור אם קול שופר שמעו בלא קול הברה יצאו. דיש הבחנה בזה להעומדים על שפת הבור לדעת הרמב"ם ורש"י כמו שכתב הב"י או"ח סי' תקפ"ז. לפי קירוב וריחוק ועומק המקום והבור. אבל לאותן העומדים בתוך הבור יצאו. היינו אז בודאי שמעו קול שופר בלא הברה אף בסתמא ויצאו אפילו אינם יודעים אם שמעו דוקא קול שופר בלא עירוף קול הברה כיון שהשומעים עומדים בתוך הבור חזקה שבודאי קול שופר שמעו ולא קול הברה בין שהתוקע בשופר הי' גם כן בבור בין שהי' עומד בחוץ על שפת הבור. כמו שכתב המ"א ז"ל או"ח סימן תקפ"ז ס"ק ד'. אפילו לא יצאו לחוץ יצאו ידי חובתם דכשאדם בבור והשופר בחוץ שומע קול שופר. ולפי זה אתי שפיר תירוץ הגמרא דלעיל על רבה. מהו דתימא זימנין דמפיק רישא ואכתי שופר בבור וקא מעורבב קלא קמ"ל. היינו דלא גזרינן דילמא מפיק רישיה קודם. משמע מזה דאם אירע באמת כך לא יצא. ולא תקשה קושית הט"ז הנ"ל דכאן הוא סמוך ממש ואפ"ה שייך בו עירבוב קול ק"ו אם כולו עומד בשפת הבור. ואף שלפירוש קרבן נתנאל דלעיל מתורץ שפיר. אבל אכתי תקשה זה לדעת המ"א דכתב בסי' הנ"ל אות ג' ואם הוציא ראשו קודם לשופר לא יצא. דיש לומר אף דסבירא להו להרמב"ם ורש"י לדעת הב"י ז"ל דיש הבחנה שפיר להעומדים על שפת הבור לפי ריחוק וקירוב ועומק הבור. אבל מודים בזה שפיר דצריכים הבחנה דוקא להעומדים על שפת הבור להבחין היטב אם קול שופר שמע בלא קול הברה מתחילת התקיעה עד סוף התקיעה יצא. ואם קול הברה שמע עם קול השופר לא יצא. כדפירשו המתניתין דלעיל. א"כ היכא דלא הבחין שפיר בזה וספק בלבו אם ברור שמע קול שופר לבד אז לא יצא. אבל העומדים בתוך הבור חזקה להם כי לעולם דוקא קול שופר שמעו מטעם שהם עומדים במקום אחד ודאי כוונו לשמוע קול שופר וגם שמעו קול שופר בין שהתוקע היה עומד ותוקע ג"כ בבור ובין שהתוקע היה עומד ותוקע חוץ על שפת הבור. א"כ לפי זה קאמר שפיר הגמרא מהו דתימא זימנין דמפיק רישיה ואכתי שופר בבור וקא מערבב קלא היינו כיון שהוא הולך ותוקע ואינו עומד במקום אחד אם כן ליכא חזקה שכיון לשמוע קול שופר דוקא ולא יצא „קמ"ל רבה דקאמר סתם יצא ולא חילק בין אם הבחין לשמוע קול שופר ובין לא הבחין. דלא גזרינן להו כלל. מטעם כיון דהוא עצמו התוקע אף שהוא הולך ותוקע מתוך הבור ועולה על שפת הבור ודאי כיון לשמוע לעצמו לצאת ידי חובתו וגם להאחרים העומדים בבור בטח יזהיר להוציא השופר מהבור קודם שיוציא ראשו והכל ישמעו רק קול שופר בלא קול הברה ואף אם ספק בלבו זאת עומדים זאת על החזקה ויצא כן דרך הרמב"ם ורש"י לדעת הב"י בסוגיא זו ודו"ק. אבל הרא"ש ז"ל פליג עליהם וקשה לו כיון דהבחנה צריך שיעור אם כן כתת דצריך לשיעורין ובמתניתין תנן סתמא. לכך פירש הגמרא הא דאמר רב הונא לא שנו. הוא פירוש המתניתין אם קול שופר שמע לאותן העומדים בבור. ואם קול הברה שמע לאותן העומדי' על שפת הבור דלעולם קול הברה שמע. וקשה לפירושו איפכא מבעי למימר לא שנו אלא לאותן העומדים בבור אבל לאותן העומדים על שפת הבור. כדתנן במתניתין קודם אם קול שופר ואח"כ אם קול הברה. לפיכך נראה לדעתי לפרש לדעת הרא"ש

דהכי

ארכו מראשו ועד סופו פר"י (יס) היה עובר אחורי ב"ה אם כוון לבו יצא [תוס'] (יט) והא דאמרינן בפרק כל גגות צבור בקטנה וש"ץ בגדולה לא יצאו ידי חובתן (כ) התם מיירי שאין עשרה עם הש"ץ דאין אותן שבחוץ מצטרפין עמו וההיא דמן אגף ולפנים כלפנים ולחוץ כלחוץ כו' ופ' ביצד צולין דף פ"ה] (כא) התם מיירי לענות עם הצבור קדושה וברכו ויהא שמיה רבה וכו' דאמר כל דבר שבקדושה לא

דהכי פירוש הגמרא במתניתין התוקע לתוך הבור מיירי דהתוקע עומד על שפת הבור והוא תוקע לתוך הבור להוציא לאחרים העומדים בתוך הבור ונתן השופר בתוך הבור כדי להשמיעם קול שופר ופיו של התוקע לחוץ הבור. לכן תנן במתניתין אם קול שופר שמע היינו כגון שהכנים התוקע גם ראשו לבור ותקע אם כן הוא חשוב כמו אותן העומדים בבור דלעולם קול שופר שומעים לכך יצא. ואם קול הברה שמע היינו כגון שלא הכנים כלל ראשו לתוך הבור או אף שהכנים ראשו בתחילת התקיעה והוציא ראשו לחוץ לסוף התקיעה אם כן שמע מקצת תקיעה בהתחלה ובסוף שמע קול הברה לא יצא. והברייתא דלא חילק כלל כמו מתניתין ותני בברייתא סתם יצא דמיירי לאותן העומדים בתוך הבור היינו דמיירי דהכל עומדים בתוך הבור בין התוקע המשמיע והשומעים ולעולם קול שופר שומעים לכך יצאו. ובזה אתי שפיר קושית הגמרא על רבה דקאמר שמע מקצת סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא ומאילא תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא ת"ש התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא. היינו אם קול שופר שמע בלא קול הברה כגון שהכנים ראשו בבור מתחילת התקיעה עד סופו יצא. ואם קול הברה שמע עם קול שופר כגון שהוציא ראשו באמצע התקיעה לחוץ לא יצא. וקשה על רבה ואמאי ליפוק בתחילת התקיעה מקמי דליערבב קלא היינו קודם שהוציא ראשו לחוץ ואף שעתה רק קול הברה הוא שומע אבל בתחילת התקיעה היה ראשו בבור ושמע קול שופר במקצת דיצא לרבה. ומשני כי קאמר רבה בתוקע ועולה לנפשיה דאז שמע קול שופר מתחילה ועד סוף אבל במקצת תקיעה בתחילה או בסוף כמתניתין לא יצא ידי חובתו כן נראה לי ברור דעת הרא"ש ז"ל ודו"ק היטב: (יח) היה עובר אחורי ב"ה אם כיון לבו יצא (שם כ"ז ב'): (יט) והא דאמרינן בפ' כל גגות עירובין (צ"ב ב') נראה לי לדקדק ולהקשות מדוע בגמרא שם הסדר מתחלה ש"ץ בקטנה וצבור בגדולה אין מצטרפין. וברמב"ם ובטור ומחבר שו"ע או"ח סימן נ"ה שינו הסדר מתחלה הדין תשעה בגדולה ואחד בקטנה מצטרפין תשעה בקטנה ואחד בגדולה אין מצטרפין ואח"כ צבור בגדולה והש"ץ בקטנה מצטרפין ויוצאין תשעה צבור בקטנה וש"ץ בגדולה אין יוצאים. נראה לי טעם בזה לפי שהרמב"ם והטור והמחבר הביאו שם מקודם הדין מירושלמי שצריך הצבור כל עשרה והש"ץ כולם להיות במקום אחד דוקא. לכך פירשו שינוי הסדר מגמרא והרי"ף והרא"ש בעירובין שם. וסידרו הדינים אלו כמו פירוש על הירושלמי מקודם הדין הצבור והיחיד איך מצטרפין להיות נחשבים כולם במקום אחד ואח"כ פירשו הדין הצבור והש"ץ איך נחשבים בצירוף כולם במקום אחד ודו"ק: (כ) התם מיירי שאין עשרה עם הש"ץ דאין אותן שבחוץ מצטרפין עמו. היינו כגון שבחצר הגדולה שעומד שם הש"ץ אינם רק מיעוט ממנין עשרה ובחצר הקטנה שנמצאים הצבור שהם רוב מנין עשרה אינם מצטרפים לא הש"ץ ומיעוט מנין עשרה עם רוב לחשוב לעשרה במקום אחד בחצר הקטנה לפי שהמחילה מפסיק בין הגדולה להקטנה לכן אין נגררים הש"ץ והמיעוט שבחצר הגדולה להרוב שבחצר הקטנה. וגם הרוב המנין עשרה שבחצר הקטנה אינם נגררים אחר הש"ץ והמיעוט מנין עשרה שבחצר הגדולה להצטרף עמהם לחשוב עשרה במקום אחד לפי שאין הרוב נגררים אחר המיעוט ואין השכינה שורה פחות מעשרה במקום אחד כדאמרינן ברכות (ו' א') מנין עשרה שמתפללין שהשכינה עמהם שנאמר אלהים נצב בעדת אל ע"כ. ואין עדה פחות מעשרה ודו"ק: (כא) התם מיירי לענות עם הצבור קדושה וברכו ויהא שמא רבא. כך תירצו התוס' בפסחים (פ"ה ב') ובסוטה (ל"ח א') ובעירובין (צ"ב ב') ובר"ה (כ"ז ב') וקשה מאד להבין דבריהם איך פירשו להמחלוקת של רב וכן בתפלה לריב"ל דאמר אפילו מחילה של ברזל אין מפסיק. לצרוף כל דבר שבקדושה צריך עשרה כגון קדושה. א"כ סבר רב דאף לקדושה המחילה מפסיק שאין מצטרפין לעשרה. והא אי' בזה מחלוקה בברכות (כ"א ב') בקדושה רב הונא אמר אומרה ביחיד וריב"ל אמר בעשרה דכל דבר שבקדושה צריך עשרה. ורב הונא תלמיד דרב הוא ודאי לא פליג בזה על רב רבו. ומוכרחים אנו לומר דאף רב פליג בזה על ריב"ל וסבר קדושה אומרה ביחיד. א"כ ליכא לומר ולפרש דברי רב דאמר וכן לתפלה בפסחים שם. בצרוף הקדושה בעשרה. לכך נראה לי לתרץ דהתוס' מודה בזה לפירוש רש"י ברכות (כ"א ב') רב הונא סבר יחיד המתפלל עם הצבור אומר קדוש ע"כ. היינו דעת רש"י למחלוקתם של רב הונא וריב"ל הכי. דזה כולם מודים דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה דאף רב הונא ורב רבו מודה בזה דהכתיב ונקדשתי בתוך. וילפינן ג"ש תוך תוך. אלא בזה פליגי דרב הונא סבר דאף שהצבור כבר אמרו קדושה ויצאו ידי חובתם והיחיד עדיין לא אמר ולא שמע ולא יצא ידי חובתו יכול היחיד לומר קדושה בתוך תפלתו לעצמו ביחידות לפני הצבור שהם יענו אחריו קדושה קדוש. או יאמרו אמן אחר ברכות ברכו וקדיש שאמר היחיד לפני הצבור. ואף שהצבור כבר התפללו ויצאו ידי חובתן בכל דבר שבקדושה. וריב"ל פליג עליו בזה וסבר דוקא היכא שרוב הצבור עדיין לא אמרו או לא שמעו הקדושה או הקדיש והברכו שלא יצאו ידי חובתן אזי מצטרפין להם המיעוט שכבר יצאו ואומרין קדושה כמו שהתפלה שצריך עשרה וסגי ברוב שלא התפללו עדיין בצרוף עם המיעוט שכבר יצאו חובתן והכי נמי בקדושה. אבל אם כל הצבור כבר אמרו קדושה אין היחיד שעדיין לא יצא ידי חובתו אומר לפני הצבור לפי שדבר שבקדושה שצריך עשרה ילפינן מג"ש תוך תוך. ואין תוך שייך אלא דוקא היכא שהצבור לא יצאו ידי חובתן דוקא. ומה דחקו לרש"י לפרש כן מחלוקתם ולא פירש כפשוטו דרב הונא סבר אומרה ביחיד. ביחידות ממש אף שלא בפני צבור. משום דמסתמא לא יפליג רב הונא על סתמא דברייתא שהביא הגמרא שם ברכות ומגילה (כ"ג ב') וסנהדרין (ע"ד ב') דתני רבי חייא דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל ואתי תוך תוך מהבדלו מתוך העדה. שאין אומרין דבר שבקדושה פחות מעשרה. ועוד דאיתא במסכת סופרים פ"י ה"ז ואין אומרים קדיש וברכו פחות מעשרה רבותינו שבמערב אומרים בשבעה. ונותנים טעם לדבריהם בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה' כמנין התיבות וי"א אפילו ששה עד ברכו ששה יוצא ובמקום שיש שם ט' או עשרה ששמעו בין ברכו בין קדיש ולאחר התפלה עמד אחד מאלו ואמר ברכו או קדיש וענו אחריו יצא ע"כ: אם כן סתמא דברייתא שם דאף יחיד אומרה. והתוס' מגילה (כ"ג ב') והר"ן והרא"ש שם הביאו התלמידי רש"י אמרו בשם רש"י דאף אם הצבור כבר יצאו ידי חובתן אומרין בשביל היחיד שלא יצא עדיין חובתו בראייתו מהא דמסכת סופרים. ופירשו שם הכי מה שכתוב במס' סופרים שם. מתחלה דעת ת"ק שאין אומרין דבר שבקדושה פחות מעשרה ואח"כ רבותינו שבמערב אמרו אף בשבעה. ואח"כ אמרו סתמא אף באחד. דלרש"י הכי פירושו דת"ק סבר כסתמא דמתניתין במגילה שם. ורבותינו שבמערב חולקים על סתמא דמתניתין וסוברים דסגי בשבעה לחוד וי"א אף בששה כגון רוב לצבור ממנין עשרה זה נקרא גם כן ונקדשתי בתוך עדה. היינו רוב עדה כמו דאמרינן בכל מקום רובא ככולה. ואח"כ כתב סתמא לדברי ת"ק דבעינן דוקא עשרה אף שכבר יצאו חובתן אומרין בשביל היחיד שלא יצא עדיין ידי חובתו. ור"ת פליג על רש"י וסבר שבשביל יחיד שלא יצא ידי חובתו אין אומרין אלא דוקא בשביל רוב מנין עשרה שלא יצאו ידי חובתן שלא אמרו עדיין קדושה מצטרפין להם מיעוט שיצאו כגון שבעה או

או ששה שכבר אמרו מצטרפין לשם ג' או ד' שכבר אמרו כמו שרבותינו שבמערב אומרים בשבעה וי"א בששה. שרבותינו שבמערב פירשים דברי ת"ק מה שאמר סתמא ואין אומרים קדיש וברכו פחות מעשרה פירוש אף שיש מיעוט שכבר יצאו כיון שיש ג"כ רוב שעדיין לא יצאו ידי חובתם אומרים. אבל היכא דליכא עשרה אלא רוב מנין כגון שבעה או ששה בלבד לא פליגי רבותינו שבמערב ומודים לת"ק ולסתמא דמשנתנו דאין אומרין פחות מעשרה. וא"כ מה שכתבו בסוף סתמא שאף בשביל אחד שלא יצא עדיין אומרים זה ג"כ פירוש על הת"ק ופליג על רבותינו שבמערב בהם סוברים שבעינן דוקא רוב שלא יצאו עדיין ידי חובתם בשבילם אומרים בעשרה. ומ"ד זה פליג עליהם וסבר דאף בשביל אחד שלא יצא ידי חובתו אומרין בעשרה. וכן נראה לי לפרש דברי הרא"ש ז"ל שכתב במגילה שם פ' הקורא עומד (סימן ז') וז"ל ולא נהירא לי לחלק בענין זה בין לכתחילה בין דיעבד והיא רבותינו שבמערב פליגי את"ק וסברי דלכתחילה אומרים בשבעה וסברא גדולה היא דלמה לא יצטרפו תשעה ששמעו עם היחיד שלא שמע שיאמר הוא דבר שבקדושה הרי הוא מקדש השם בעשרה עכ"ל. ופירש שם הקרבן נתנאל אות ל"ו ד"ה והיא רבותינו פליגי על את"ק. דאם לא פליגי ות"ק סובר נמי דלכתחלה צריך ששה א"כ הך מסכת סופרים דתני דלכתחלה אפילו אחד מהם שלא שמע. אמאן הרמי'. אלא ש"מ דת"ק סובר דלכתחילה אפילו בשביל יחיד ע"כ. ואני בער ולא אדע מה הוא שח. ובמחילת כבודו הרם נראה לי שטעה כאן בכוונת הרא"ש שהוא פירש דבריו אלו אליבא דר"ת. א"כ איך יספיק סוף דברי הרא"ש שכתב וסברא גדולה דלמה לא יצטרפו תשעה ששמעו עם היחיד. ואף שפירש שם הקרבן נתנאל אות ל"ז ד"ה וסברא גדולה היא דלמה לא יצטרפו. הרי הוא מקדש השם בעשרה והמה יברכו ברכת יוצר פי' ודאי לכתחלה צריך להדר אחר ששה רוב עשרה שלא ברכו כמו שפסק בשו"ע. אך אם אין מצוין פשיטא שלכתחילה יפרוס אפילו בשביל אחד ודלא כר"ת שלא רצה לפרוס כיון ששמעו כולם ע"כ. גם כן הרכיב על גבי תרי רכשי אליבא דר"ת ותלמידי רש"י. דהשו"ע או"ח סימן ס"ט פסק לעיקר כדעת תלמידי רש"י כמו שפסק הטור שם שמקודם הביא דעת ר"ת והא"כ דעת תלמידי רש"י ומסיק כן פסק א"א הרא"ש ז"ל. היינו כתלמידי רש"י דפליג על ר"ת. וכן כתב שם הב"י אך המחבר הוסיף בשו"ע ג"כ לפנים משורת הדין לחזור אחר ששה שלא אמרו כדי לצאת ג"כ לדעת ר"ת ז"ל. אבל ברא"ש ליכא למימר כן כמו שמוכח מהטור שם דהביא לדבריו שפסק כתלמידי רש"י דוקא דסגי באחד שלא אמר עדיין. לכך נראה לי לפרש דברי הרא"ש הנ"ל מה שכתב והיא רבותינו שבמערב פליגי את"ק וסברי דלכתחלה אומרים ברכו בשבעה. היינו דכתב זה לתרץ לדעת תלמידי רש"י דסגי אף באחד שלא שמע יהי' פירש שם דברי רבותינו שבמערב שסוברים בשבעה לחוד סגי ולא בעינן כלל עשרה בכל דבר שבקדושה כי פליגי בזה על משנתנו ועל הת"ק שם שסוברים שאין אומרים פחות מעשרה וכן כתב הר"ן ז"ל מפורש כדברי שם. וז"ל ומיהו אם נפרש כדברי ר"ת ז"ל יקשה מה שאמרו שם אפילו יחיד בתוך תשעה או עשרה שחזר ואמר בפני אלו קדיש או ברכו וענו אלו אחריו קדיש או ברכו יצא כמו שכתבנו למעלה ועל זה היה נראה למקצת רבותינו הצרפתים ז"ל דאפילו אין בין כולם אלא שבעה או ששה בלבד פורסין על שמע לדברי מסכת סופרים וחולק על תלמוד שלנו בזה וכמו שהתחיל אינו אומר קדיש וברכו בפחות מעשרה דאלמא משמע דרבותינו שבמערב חולקין בזה שאין מצריכין בין כולם אלא שבעה או ששה ועוד הביא בספר כיסר אגדה אין אומרים ברכו אלא א"כ יש שם חמשה בני אדם שלא שמעו שנאמר בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו. כל זה לפי שיטת רש"י ז"ל דאין פורסין על שמע עכ"ל. עיי"ש בפירוש נחלת יעקב ז"ל על מסכת סופרים. דסתמא דברייתא היא ופליג על בני מערבא דסברי דבעי שבעה או ששה שלא שמעו וסתמא דברייתא סבירא לו דאפילו אחד שלא שמע מותר לפרוס על שמע בשבילו. והיינו כתלמידי רש"י שהביא הטור ע"כ. במחילת כבודו אשתמטתי' דברי הר"ן הנ"ל. דלתלמידי רש"י מוכרחים לפרש רבותינו שבמערב אומרים בשבעה. היינו אפילו אין בין כולם אלא שבעה ופליגי בזה על משנתנו ועל הת"ק דסברי אין אומרים קדושה פחות מעשרה. והנחלת יעקב הנ"ל פירש רבותינו שבמערב אומרים שבעה. היינו שבעה שלא שמעו עדיין אבל יש בין כולם עשרה דוקא כפירוש ר"ת הנ"ל. והרכיב על גבי תרי שיטות ר"ת ותלמידי רש"י ז"ל. ועוד קשה לי מאד להבין הפסק הלכה בטור ומחבר בשו"ע או"ח סימן ס"ט כתלמידי רש"י עיקר. דאף בשביל אחד שלא שמע אומרים קדושה בעשרה. וזה אתי כמו שאמר רב הונא לעיל דאומרה ביחיד ולא כריב"ל דסבר דאין אומרים ביחיד כי אם בעשרה וזה נגד הכלל דהלכה בכל מקום כריב"ל בפרט שרבותינו שבמערב אומרים כריב"ל דאין לאומרה ביחיד. לכך נראה לדעתי הקלושה עיקר כפירוש הר"ן ז"ל הא דמסכת סופרים לפירש"י שרבותינו שבמערב שאומרים בשבעה או בששה לבד ואין צריך כלל עשרה לקדושה ופליגי על משנתנו במגילה אין פורסין על שמע כו' פחות מעשרה ועל הת"ק אין אומרים קדיש וברכו פחות מעשרה. וא"כ לפי זה מה שסיים שם במסכת סופרים ובמקום שיש שם ט' או עשרה ששמעו בין ברכו ובין קדיש ולאחר התפלה עמד אחד מאלו ואמר ברכו או קדיש וענו אחריו אמן יצא ע"כ. הוא סתמא דברייתא דפירש דברי הת"ק מה שאמר אין אומרין קדיש וברכו פחות מעשרה וזהו ממש כמו סתמא דגמרא אליבא דרב הונא בברכות הנ"ל דאומר קדושה יחיד ואף שריב"ל פליג עליו וסבר שאין אומרה ביחיד אין הלכה כריב"ל כי אם כרב הונא כסתמא דמסכת סופרים הנ"ל. ורש"י אזיל לשיטתו דלית לו הכלל הלכה כריב"ל בכל מקום כדמוכח מפרושו בפסחים (פ"ה ב') דפירש שם על הא דאמר רב וכן לתפלה ופליגי על דריב"ל בצרוף לעשרה. וסתמא דגמרא בעירובין (צ"ב ב') קאמר דמחילה מפסיק בצרוף כרב ולא כריב"ל וכן פסקו כל הפוסקים בטור ומחבר או"ח סימן נ"ה. ומשום זה התליטו שם התוס' וכל הראשונים דלא כפירש"י אלא פירשו שם אמר רב וכן לתפלה. היינו לקדושה. לפי שכולו עלמא מודים דאין אומרים קדושה פחות מעשרה כמשנתנו במגילה כדלעיל ואף רב הונא תלמידו דרב דברכות הנ"ל דמסתמא שמע כן מרבו רב דסבר דאומרה ביחיד. הוה פירושו כפירש"י שם שהיחיד אומרה בצבור כסתמא דמסכת סופרים הנ"ל. וכן מוכח נמי מירושלמי ברכות פ"ג ה"ב דאמרינן שם הנכנס לביה"כ ומצא צבור עומדין ומתפללים אם יודע הוא מתחיל וגומר עד שלא יתחיל שליח צבור כדי לענות אמן אחריו יתפלל ואם לאו אל יתפלל באיזה אמן אמרו תרי אמוראין חד אמר באמן של האל הקדוש וחד אמר באמן של שומע תפלה אמר רבי פינחס ולא פליגי מאן דאמר באמן של האל הקדוש בשבת ומאן דמר בשומע תפלה בחול ע"כ. והביאו שם התוס' והמרדכי לזה הירושלמי. וסבר הירושלמי דוקא בשביל אמן שאי אפשר ביחיד לכן אל יתפלל קודם שיענה. אבל משום קדושה סבר הירושלמי דאומרה ביחיד כרב הונא בבבלי וכפירש"י אומרה ביחיד המתפלל בצבור כמסכת סופרים הנ"ל. וכן מצאתי הון לי מפורש כדברי בפירושי בעל ספר חרדים על הירושלמי שם וז"ל הרא"ש והתוס' הביאו ירושלמי זה וסיימו לכך יש ליזהר לענות אמן בהאל הקדוש וגם לענות בהאמן כלומר זהירות גדולה מאד יותר מבשאר אמן אבל משום עניות קדושה עם שליח צבור לא חש הירושלמי דסבירא לו כרב הונא דאמר בבבלי היחיד אומר קדיש וכתב הרשב"א תמי' לי והלא משנה שלמה שנינו במגילה אין פורסין על שמע כו' בפחות מעשרה וטעמא משום קדושה דאית בה ורב הונא דאמורא הוא פליג על מתניתין. וראיתי בפירש"י ז"ל דהכא הכי קאמר שמתפלל בתוך הצבור אומר קדיש עכ"ל. וכן מצאתי שם בהגה על המרדכי ז"ל ברמז ס"ה. שהבין מהירושלמי הלזה כרב הונא דאומרה ביחיד. ושמחתי בזה מאד. אבל מה שכתב בהגה על המרדכי הנ"ל הקודמת ברמז ס"ד. וז"ל מלבון רש"י. ולאו דוקא קאמר אלא אפילו לבינו לבין עצמו כדמוכח בסוגיא דהתם אלא ה"ק אפילו

היכא שמתפלל עם הצבור ושמע הקדושה מן הש"ץ והוא יהי' בתוך התפלה שלא יוכל לומר קדושה עם הקהל אפ"ה לית לן בה שיוכל לומר בפני עצמה וק"ל עכ"ל. הגה. הגה זו במקומה אין לה. שחר שנדפסה ברמז ס"ד על הא דכתב המרדכי ז"ל וריב"ל סבר אין היחיד אומר קדושה וכן הלכה ומיהו יכול יחיד המתפלל להתחיל עם החזן כו'.

לא יהא פחות מי' (כג) ובהא קי"ל כרבי יהושע ב"ל דאמר

ובאמת אין זה לשון רש"י אלא בתוס' כתבו כך עיי"ש בגמרא. וגם איך יסבול פירוש הגהה בדבריהם. לכך נראה לדעתי שהגהה זו נדפסת בטעות כאן ומקומה הראוי על המרדכי ריש רמז ס"ג ד"ה רב הונא סבר יחיד המתפלל עם הצבור אומר קדושה כו'. על זה קאי הגהה זו. מלשון רש"י. ופירש כוונתו דלאו דוקא בצבור אלא אף ביחיד ממש לעצמו ומה שכתב בצבור לרבותא כתב כן בדברי רב הונא אף שכבר שמע מש"ץ יוכל לומר בפני עצמו עוד הפעם כיון שלא ענה עם הצבור. במחילת כבודו טעה בכוונת רש"י ז"ל דא"כ יהי' סברת רב הונא נגד משנתנו במגילה ונגד המסכת סופרים הנ"ל וגם היפך הפסק של תלמידי רש"י ז"ל שפסק כהמסכת כופרים הנ"ל שהוא שלא כרב הונא ולא כריב"ל ודו"ק. לכך נראה לי עיקר כמו שפירשתי לעיל כוונת רש"י דבצבור דוקא אף ששם כבר יצאו חובתן אומרים בשביל היחיד שלא שמע עדיין וכן הלכה לדעת רש"י כמו שהביאו תלמידיו לעיל שהוא פסק כרב הונא וכסתמא דירושלמי ומסכת סופרים הנ"ל. אבל ר"ת ז"ל שהביאו הפוסקים הנ"ל שפליג על תלמידי רש"י וסבר דבעינן דוקא שבעה או ששה שלא שמעו ולא יצאו חובתן עדיין ובין עשרה דוקא אזיל לשיטתו שהביא התוס' בשמו דכללא הוא הלכה בכל מקום כריב"ל ואף שחזר מראייתו ממגילה (כ"ז א') כמו שכתב התוס' חולין (ל"ז א') ד"ה אמר רבא כו' עיי"ש. נראה דוקא הראיה ממגילה שם דחה ר"ת ז"ל אבל הראיה מסוטה (ל"ז ב') דפשיט שם סתמא דגמרא דמחילה אין מפסיק מוכח דהלכה כמותו בכל מקום כמו שכתבו התוס' ג"כ בשם רבינו חננאל ז"ל. וכן התוס' עירובין (ס"ה ב') ד"ה איקלעו לההוא פונדק כו'. וכן פירש ר"ת את המסכת סופרים הנ"ל רבותינו שבמערב אומרים בשבעה וי"א בששה. היינו דהם פירשו משנתנו במגילה שם וכן הא דאיתא שם במסכת סופרים ואין אומרים קדיש וברכו פחות מעשרה דלאו דוקא שלא שמעו כולם אלא אף שהמיעוט שמעו ויצאו כבר ידי חובתם והרוב מנין שבעה או ששה עדיין לא שמעו ולא יצאו ידי חובתן אומרים קדושה בעשרה וזה כריב"ל בברכות הנ"ל דאין אומר קדושה ביחיד. וא"כ במסכת סופרים שם הביא עוד מ"ד שפירש מה שאמרו אין אומרין פחות מעשרה דבר שבקדושה. ובמקום שיש שם ט' או עשרה ששמעו בין ברכו ובין קדיש ולאחר התפלה עמד אחד מאלו ואמר ברכו או קדיש וענו אחריו אמן יצא. דפליג המ"ד זה בפירוש המשנה במגילה שם על רבותינו שבמערב וסבר כרב הונא בברכות הנ"ל וכמו סתמא דירושלמי הנ"ל. אבל להלכה פסק כריב"ל דוקא וכרבותינו שבמערב דאין אומרה ביחיד דהלכה כריב"ל בכל מקום. לפי זה אתי שפיר הפסק בשו"ע או"ח סימן ק"ט הנכנס לביהכ"נ ומצא צבור מתפללין אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע ש"ץ לקדושה או לקדיש יתפלל ואם לאו אל יתפלל כר"ת שפסק כריב"ל בכל מקום. וכן כתבו התוס' ברכות (מ' ב') ד"ה רבי יוחנן אמר אפילו פת ויין וכן הלכה דרב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן וכ"ש לגבי רב הונא שהי' תלמידו של רב ע"כ. וא"כ הכא נמי דבכל מקום הלכה כריב"ל אף נגד רבי יוחנן ורב כ"ש לגבי רב הונא תלמידו דרב. וטעמו דריב"ל דאין אומרה ביחיד וכך פסק המחבר בסי' ס"ט. דלכתחלה צריך לחזור אחר ששה שלא אמרו כדעת ר"ת ז"ל. אבל אם אין מצוי לו אומרה אף אם אחד לא שמע עדיין ובעשרה דוקא כתלמידי רש"י. אבל על הטור לכאורה קשה דבסי' ס"ט פסק לכתחילה כדעת תלמידי רש"י דאף ביחיד כרב הונא. ובסימן ק"ט שם פסק כריב"ל דאם אינו יכול לגמור קודם שיגיע ש"ץ לקדושה או לקדיש אל יתפלל. ואפשר לתרץ לדעת הטור אף שפסק כתלמידי דרש"י

דאומרין קדושה בצבור ששמעו אף בשביל יחיד שלא שמע מ"מ פסק בזה כריב"ל דאם אינו יכול לגמור קודם שיגיע ש"ץ לקדושה אל יתפלל לכתחלה דלמא אחר תפלתו לא ימצא צבור כלל לומר בפניהם קדושה שילא אחד מהם ודו"ק. ולפי הגירסא שלפנינו במסכת סופרים הנ"ל ובמקום שיש שם ט' או עשרה ששמעו ועמד אחד מאלו ואמר קדושה יצא מוכח מפורש דאף מי שכבר שמע ויצא חובתו יכול לאמר קדושה ויוצא למי שלא שמע ואף שהוא יחיד כמו שכתב הב"י ז"ל בסי' ס"ט עיי"ש ודו"ק: (כג) ובהא קיי"ל כריב"ל. עיקר ראיה דקיי"ל כריב"ל מהא דפשיט סתמא דגמרא בסוטה (ל"ח ב') מהא דאמר ריב"ל אפילו מחיצה של ברזל אין מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים דפליג על רב בפסחים פ"ה ב' מוכח מזה דהלכה כמותו בכל מקום. לפי שאף במקום רב דהלכה כמותו באיסורא אמרינן דהלכה כריב"ל כ"ש במקום דליכא דפליג עליו. ובתוס' הכא (כ"ז ב') כתבו וז"ל כוותיה קיי"ל דהני נשי קיימי לחודייהו דהני נשי היינו העם העומדים אחורי הכהנים במחיצה המפסקת ביניהם ולשון נשי קאי נמי על גברי כמו בר נש. ואף לפי כוונת רש"א ז"ל בחידושיו שם דהני נשי דוקא נשים העומדים בעזרת נשים בלחודייהו מובדלים במחיצה מן אנשים. וכתב שם צ"ע לפום סברהו דהשתא לענין צרוף פליגי אבל לנאת אפילו רב מודה א"כ אין ראיה דקיי"ל כריב"ל מהני נשי דלחודייהו קיימי דההוא לנאת איירי ורב נמי מודה בה גם בההיא דאלו נאמרין שם קשה מאי ראיה צריך לברכת כהנים דההיא לנאת איירי ורב מודה בו והך דריב"ל דאין מחיצה מפסקת איירי לענין צירוף ובתוס' כל זה אינו ודו"ק עכ"ל. אפשר נמי לתרץ קושיתו דעיקר ראייתם של התוס' כמו שכתבתי דבכל מקום הלכה כריב"ל מהא דפשיט סתמא דגמרא שם. במחיצה המפסקת בברכת כהנים מריב"ל דוקא. הלא כיון דשם מיירי לנאת תקשה למה לא הביא הסתמא דגמרא הפשיטות דלנאת אין המחיצה מפסיק מסתמא דמתניתין דהכא. מי שהיה עובר אחורי ביהכ"נ ושמע קול שופר וקול מגילה אם כיון לבו יצא. א"כ מוכח שפיר מזה דהגמרא פשיט לגו נמי דהלכה כריב"ל בכל מקום דאף בצרוף התפלה דפליג רב והלכה כמותו באיסורא אמרינן דהלכה כריב"ל נגדו דאין מחיצה מפסיק. כ"ש בצרוף שאר דברים כגון בברכות כהנים דבעינן נמי עשרה כמתניתין מגילה (כ"ג ב') אם יש מחיצה בין עשרה אין מפסיק כדאיתא באו"ח סימן קכ"ח סעיף כ"ד. וכן לענין עניות אמן אחר הברכות כהנים דאיתא בירושלמי ברכות פ"ה ה"ד עיר שכולה כהנים נושאין את כפיהם מי הם מברכין לאחיהם שבצפון לאחיהם שבדרום לאחיהם שבמזרח לאחיהם שבמערב ומי עונה אחריהם אמן הנשים והטף ע"כ. וכן פסק הטור והמחבר או"ח סימן קכ"ח סעיף כ"ה. ואף שמוכח מהירושלמי דאין מברכין לנשים מ"מ שייכים שפיר בעניות אמן כמו שכתבו שם הע"ז והמ"א ז"ל. וא"כ שפיר מצטרפין הנשים לאנשים שיאלו האנשים בעניות אמן דנשים אף שיש מחיצה ביניהם דהני נשי קיימו בלחודייהו. ועוד נראה לי ראיה מהירושלמי זה שמברכין לאחיהם שבכל צדדין אף לאלו שאחוריהם ואף שבעם שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה כדאמרינן בסוטה (ל"ח ב') אפשר לומר מחיצה מפסיק שאני כמו שכתבו התוס' בם. וקשה על הטור והמחבר שם שכתבו עם שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה אבל מלפניהם ומצידיהם אפילו מחיצה של ברזל אינו מפסיק משמע אבל אחוריהם אין מועיל אף מחיצה. ואפשר לומר דהירושלמי מיירי נמי דוקא לאחיהם שבשדות דאנוסי דטרידי במלאכתם. וכן נראה לי עוד לומר כוונת התוס' הנ"ל דהא הני נשי בלחודייהו קיימי קאי נמי על הא דפסקינן הלכה כריב"ל בכל מקום אף מה שאמר במגילה (ד' א') נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס. וכתבו שם התוס' ובערכין (ג' א') דנשים מוציאות את אנשים ואף לבה"ג ז"ל דאין מוציאות לאנשים אבל לנשים מוציאות. וכן לענין צרוף איתא מחלוקת בין הראשונים דהר"ן בפ"ב דמגילה על המשנה הכל חייבין בקריאת מגילה

(כג) דאמר אפילו מחיצות של ברזל אינן מפסיקות בין ישראל לאביהם שבשמים ויכול לענות עם הצבור אפילו אותן

מגילה חוץ מחרש שוטה וקטן. כתב אבל כאן האיך אפשר שמוליאו' אנשים ידי קריאה ואין מצטרפות עמהן למנין אלא ודאי מצטרפום כו' ע"כ. והביאו הב"י באו"ח סימן תרפ"ט. והגהות אשרי פ"א דמגילה סי' ו' מספקא לו אם בעינן בני מצוה ופירש המ"א ז"ל או"ח סימן תר"ל ס"ק כ"ד. באמת בהג"א מסתפק בקטנים ובנשים ופלוגתא היא בטור שם סי' תרפ"ט. ופירש שם הלבושי שרד פי' מה שנרשם המראה מקום מהג"א ליתא דהג"א לא איירי רק בקטנים אבל נשים היא פלוגתא בטור עכ"ל. ואפשר לי לפרש דמשום הכי מספקא לו להג"א אם נשים מצטרפין לפי שיש פלוגתא בזה בטור שם סי' תרפ"ט. אם נשים מוליאות לאנשים וכן המחבר בשו"ע שם ולא הכריעו הלכה כמאן. לכן מספקא אם מצטרפין שדין זה תלוי בזה כסברת הר"ן ז"ל הנ"ל ודו"ק. ועוד נראה לי לתרץ קושית הרש"א ז"ל בפסחים (פ"ה ב') בתוס' ד"ה וכן לתפלה כו' ולענין שופר ומגילה נמי לא מלינן לפרש כו' עכ"ל התוס'. וכתב שם הרש"א ק"ק דהאיך ס"ד לפרושי הכי דהא רב וכן לתפלה קאמר והיינו לתפלה ממש קאמר לענין לירוף ומאי קאמר ופליגי דריב"ל דאמרי בשופר ומגילה וק"ל עכ"ל. ויש לומר דהתוס' סוברים כהמרדכי ז"ל שכתב בפ"א דמגילה רמז תשפ"ב. וז"ל ור"ג פירש וז"ל יחיד הקורא את המגילה לא יברך לא לפניו ולא לאחריו דאמר רב אסי מגילה בזמנה בעשרה וכיון דלריך עשרה יחיד לא מחייב לקרות דהיכי מברך הא הוה לו מוליא שם שמים לבטלה כו' עכ"ל. וכן מוכח מתוס' במגילה (ה' א') ד"ה הוה עובדא והא לו רב להא דרב אסי כו' דפסקו שם דיחיד לריך לברך מזה שהוכיחו שקוראין בזמנה ביחיד. אבל לרב אסי להפוסקים שפסקו כמותו לעכובא בלבור בין בזמנו ובין שלא בזמנו וכן להפוסקים כהא דחש רב להא דרב אסי לעכובא או למלוה בזמנה בלבור. א"כ אין מברכין אלא בלבור. לפי זה אתי שפיר המשך דברי התוס'. הנ"ל דרב אמר וכן לתפלה בשופר ובמגילה היינו לתפלה ממש ללירוף עשרה כגון לשופר דעיקר חיוב מלות שופר בתפלת המוסף בין הברכות מלכיות זכרונות ושופרות כמבואר בשו"ע או"ח סימן תקל"ב. דהתקיעות מיושב אינה אלא כדי לערבב את השטן. וכגון ברכות מגילה דאינה אלא בלבור דוקא אליבא דרב כדלעיל. וקרא לברכות. תפלה. אי נמי ברכה לאחר המגילה דלכ"ע בלבור דוקא כמו שכתב הב"י או"ח סימן תרל"ב. בשם הירושלמי מגילה פ"ד ה"א. וכתב כן הרמ"א ז"ל להלכה או"ח בסימן תרל"ב. ובעינן דוקא לבור ומסיק התוס' שם דליכא למימר הכי דהא סתמא מתניתין הכא אם שמע קול מגילה ילא אף שמחילה מפסיק וליכא דפליג דסבר התוס' באמת להלכה דאין מגילה לריך לבור דקוראין אף ביחיד כדלעיל. וכן שופר כדמסיק שם בתוס' וסוברים דאף רב דחש להא דרב אסי אינה אלא למלוה דרב אסי נמי למלוה קאמר אבל להלכה סבר רב אף לכתחלה ביחיד א"כ הברכות נמי מותר ביחיד אף ברכה שלאחר המגילה כדמוכח במסכת סופרים פי"ד ה"ו. דכתב שם שאחר הברכה שלאחריו רב אמר ולריך לומר ארור המן ארורים בניו. ורב סבר דמגילה ביחיד. וא"כ לפי מה שפסק הרמ"א ז"ל באו"ח סימן תר"ל סעי' י"ח. ואם קראו אותה בלבור ואיזה יחיד לא שמעה יוכל לקרות אפילו לכתחלה ביחיד הואיל וקורין אותה באותה העיר בעשרה וכשהיחיד קורא אותה בזמנה לריך לברך עליו ע"כ. לפי דברינו לעיל מותר היחיד לברך ברכה שלאחריו. הקשה למה כתב הרמ"א שם בסימן תרל"ב ואין לברך אחריו אלא בלבור. ולא חילק כלל בין אם קראו באותה עיר בעשרה או לא. ואפשר דסבר הרמ"א דברכה שלאחריו לעולם בלבור דוקא ולא ביחיד כלל. לפי שעיקר ברכה תלוי במנהגא לכך אזיל לקולא דלא יברך היחיד. אבל ראיתי בבאר היטב שם סימן תרל"ב אות ד'. וא"ז כתב בשם הפוסקים לברך ביחיד עיי"ש עכ"ל. נראה לי טעמו שפיר כדברי לעיל ודו"ק: (כג) דאמר אפילו מחילה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים כו'. לכאורה קשה מהא דאמר רבי אלעזר ברכות (ל"ב ב') מיום שחרב בית המקדש מחילה של ברזל מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים ע"כ. יש לומר דהא לא שייך להכא. דהוא אמר לגבי הא שאין תפלתי מקובלת כמו בזמן שביהמ"ק קיים. מיהו לענין זה אין מפסקת אם יתברכו הלבור על ידי ברכת הכהנים שעמהן בביהכ"נ או יוליא ש"ץ ידי חובתן עמהן דכלפי אבינו שבשמים לא תלי בהפסק מחילה כמו שתירלו כן בתוס' סוטה (ל"ט א') סד"ה מחילה מאי מ' עיי"ש. ושוב ראיתי כן כתב הרש"א ז"ל בח"א שלו בברכות שם. וז"ל ולענין תפלה דרחמי קאמר דאינה נשמעת כ"כ מיום שחרב ביהמ"ק אבל לענין שבאו יתב"ש לקדושה וברכו הא אמרינן אפילו מחילה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים וק"ל עכ"ל. ותמהתי על קדוש עליון כמהו שלא הביא דבריו בשם התוס' סוטה הנ"ל. ולפרש דבריהם מאי חילוק יש בין מחילה דר"א ובין מחילה דריב"ל. יש' לדעתי להסביר בסברא זו דכתב הב"י באו"ח סימן נ"ה ובשו"ע שם סעיף כ' בשם הירושלמי דטינוף ועכו"ם מפסיק לכולי עלמא. וא"כ בזה שפיר מתורץ במחילה דריב"ל אינה מפסיק בין יחיד ללרף להלבור לקדושה וברכו לפי שאין שם טינוף ועכו"ם. אבל מחילה דר"א דיליף מיחזקאל דאמר לו הקב"ה ונתת קיר ברזל בינך ובין העיר לפי שהיו שם טינוף ועכו"ם בישראל. ועל זה אמר ר"א שם מיום שחרב ביהמ"ק מפסקת מחילה של ברזל בין ישראל לאביהם שבשמים. לפי שיש הרבה טינוף ועכו"ם בעולם. ולפי זה יש לי להמליץ טוב על זה שאנו אומרים בסליחות מכניסי רחמים הכניסו רחמינו לפני בעל הרחמים ומשמיעי תפילה הכניסו תפילתנו לפני שומע תפלה. שכבר לווחו על זה קמאי דקמאי כמו שכתב הגאון ר' ישעיה פיק ז"ל. וכן על הפזמון מדת הרחמים עלינו התגלגלי ולפני קונך תחנתינו הפילי. ואף שכבר תקנו הסידורים בשם אמרי נועם לומר ולפני קוני הפילי. היינו תיבת קוני ביו"ד דוקא ולא בו'. כי בו'. יש ח"ו חירוף וגידוף כמו שאמרו לפי שהוליא עלמו מן הכלל כפר בעיקר. וכן קרא תגר על זה הגאון הקרבן נתנאל ז"ל בחידושיו על הרא"ש ר"ה פ"א אות כ"ב. וכתב שהתרוז זה לא ישר אללי שנראה כמתפלל לאמלעי וזה היסוד חמישי משלש עשרה עיקרים שאין ראוי לעבדם להיותם אמלעים לקרבם אליו אלא אליו בלבד יכונו המחשבות ויניחו כל מה שזולתו עכ"ל. וזה קשה ג"כ לפי התיקון הנ"ל קוני ביו"ד. היך מותר לומר לאמלעי. והא אמרינן אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו לו לבדו ראוי להתפלל ואין ראוי להתפלל לזולתו. וראיתי בימי חרפי בס' אחד שתירץ זה משום דאמר ר' אלעזר בברכות שם מיום שחרב ביהמ"ק ננעלו שערי תפלה כו' ע"כ. ופירש שם הרש"א בח"א. שיש מקטריגים עיי"ש. אבל עדיין לא מלא לייסב הא דאמרינן נמי בסליחות מכניסי דמעה הכניסו דמעותנו לפני מלך מתרלה בדמעות. הא מפורש בברכות שם. ובב"מ פ"ד אע"פ ששערי תפלה ננעלו שערי דמעות לא ננעלו עיי"ש. אבל לפי מה שכתבתי לעיל דהיכא שיש מקום טינוף ועכו"ם מחילה מפסיק ומפסיק נמי לפני דמעות. לזאת אנו מבקשים שפיר מאת המלאכים שירחמו עלינו ולא יסטינו ולא יקטריגו עלינו בשביל עכו"ם ומעשים הרעים והטינופת שנמלא אללינו ולא יפסיקו בינינו לאבינו שבשמים ויקבל את תפלתנו ברחמים רבים ויתרלה בדמעות. ולא שייך בזה ואין להתפלל לזולתו. כי באמת כל תפלתנו להקב"ה לבדו כי אם אנו מבקשים מהמלאכים שלא יסטינו ולא יקטריגו בזה שהמחילה מפסיק בשביל כל הטינוף ועכו"ם ומעשים הרעים שבעולם. ויקבל תפלהינו ברחמים. ואפשר עוד לומר על דרך שאמרו בשו"ע יו"ד סי' של"ה סעיף יו"ד. שמי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אלל חכם שבעיר שיבקש עליו רחמים ע"כ. והוא מפורש בגמרא בבא בתרא (קט"ז א') וקשה איך מותר לבקש ע"י ממולע. ועוד דקאמר שם רב פינחס בר חמא כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אלל חכם ויבקש עליו רחמים שנאמר חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה משלי (י"ז) עכ"ל. וקשה אמאי לא

לא הביא ראיה מבראשית (כ' ז') ויתפלל בעדך וחיה. דדברי תורה עדיף מקבלה. ועוד שהקב"ה התיר להתפלל ע"י ממוצע. לכך נראה לי לומר לפי שהקב"ה אוהב את תפלת הצדיקים לפי שהם קדושים וטהורים במעשיהם הטובים. ותפלתם שלמה בלב שלם כמו שנאמר (תהלים קמ"ה) קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת. ואין להם משטינים ומקטריגים לכך אין מחיצה של ברזל מפסקת בינם לאביהם שבשמים. כמו שמוכח מהא דאמר הקב"ה ליחזקאל ונתת קיר ברזל בינך ובין העיר. אבל בין הנביא להקב"ה לא יפסיק כלל. ונראה דלכך אמר הקב"ה לאבימלך על אברהם אבינו כי נביא הוא ויתפלל בעדך. היינו שתפלתך אינה רצוי' לפני הקב"ה לפי שיש משטינים ומקטריגים עליך על מעשיך ועל מעשי עמך הרעים והטנופת ועכו"ם שנמצא בש על כן המחיצה מפסיק בינך ובין השמים. לפיכך תבקש מאברהם כי נביא הוא ותפלתו רצויה לפני הקב"ה כי בודאי ממקום קדוש יתפלל בלב שלם ויתפלל בעדך. וכן מצאתי כדברי בפירוש הרשב"ם על התורה ונהניתי מאד. ואין להקשות לפי זה על יעקב אבינו למה כעס על רחל אמנו לפי פירש"י שבה לי בנים (בראשית ל' א') כבר הקשה עליו הרמב"ן ז"ל בפירושו על התורה שם. ותירץ בשם המדרש תלכך נענשו בניו. ועוד בדרך פשוט עיי"ש. ולדעתי הקלושה נראה לומר דרש"י ז"ל אזיל לשיטתו בזה דפירש ברכות (ל"ב ב' כ"ה א' ר"ה ט"ז ב') הא דאמר רבי יצחק עיון תפלה מזכיר עונותיו ע"כ. פירש סומך על תפלתו שתהא נשמעת ומתאמץ לכוון לבו ע"כ. ועוד אמרינן ברכות (ד' א') ויירא יעקב מאד. שירא אמר שמא יגרום החטא. לכך לא רצה יעקב להתפלל בעד רחל ג"כ בשביל זה שמא תפלתו יזכיר חטאו. ובזה אתי נמי לדעתי לפרש הפסוק שם ויאמר התחת אלהים אנכי. היינו אפחד מאלהים אנכי. כמו שאמר יוסף לאחיו שם (נ' י"ט) התחת אלהים אני פירש שם התרגום אונקלוס הגר דחלא דה' אנא ע"כ. והוא מלשון אל תחת (יהושע א') וכך אמר לה יעקב לרחל. כי מנע ממך פרי בטן פירש"י הא אומרת שאעשה כאבא אני איני כאבא אבא לא היו לו בנים אני יש לי בנים ממך מנע ולא ממני ע"כ. וכן מאברהם נמי אין ראיה שהיה ג"כ צריך לאותו דבר. אבל יעקב לא הי' צריך כלל לזה ודו"ק. וא"כ שפיר מתורץ נמי מה שלא הביא הגמרא ב"ב שם ראיה מאברהם אבינו לפי שהיה צריך לאותו דבר. אי נמי נביא היה. וכן נמי אין ראיה מאליהו הנביא ואלישע שהתפללו בעד אחרים לפי שנביאים היו ואין מחיצה מפסיק כלל בינם לאביהם שבשמים אבל לא ידענו בשאר חכמים לכך הביא הגמרא שם ראיה מהקבלה כמו שפירשתי לעיל דאין תפלת כל אדם נשמעת מטעם המחיצה המפסקת. כמו שכתוב חמת מלך מלאכי מות היינו כי המלאכים משטינים ומקטריגים והם מעלים חמת המלך הקב"ה על האדם החולה. כמו שאמרו ב"ב (ט"ז א') הוא היצר הרע הוא השטן הוא המלאך המות ע"כ. „ואיש חכם יכפרנה" היינו שתפלת החכם ודאי נשמעת ומקובלת ברצון מטעם הנ"ל שתפלתו שלמה בלב שלם ואמת. ועוד שאין המחיצה מפסקת אף משחרב בית המקדש משום דאמרינן ברכות (ח' א') הכי אמר רב חסדא מאי דכתיב אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב. אוהב ה' שערים המצוינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות והיינו דאמר רבי חייא בר אמי משמי' דעולא מיום שחרב ביהמ"ק אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד ע"כ. ואביי כיון דשמע להא לא הוה מצלא אלא היכא דהוה גרס. וכן רבי אמי ורבי אסי אע"ג דהוה להו תליסר בי כנישתא בי טבריא לא מצלי אלא ביני עמודי היכא דהוו גרסי עכ"ל. לפי שד' אמות של הלכה מסוגל מאד להסיר המחיצה המפסקת שלא ישטינו ולא יקטריגו המלאכים דזכות התורה מגני ומצלי כדאמרינן בסוטה (כ"א א') ודאי שיתקבל תפלת החכם לרצון בלא הפסק. ולפי זה נראה לי לפרש הירושלמי ברכות (פ"ה ה"א) אמר רבי יוחנן המתפלל בתוך ביתו כאילו מקיפו חומה של ברזל מחלפה שיטתי' של ר' יוחנן תמן אמר ר' אבא אמר ר' חייא בשם רבי יוחנן צריך לאדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפלה

וכה אמר אכן כאן ביחיד כאן בצבור היינו דהא דאמר רבי יוחנן המתפלל בתוך ביתו כאילו מקיפו חומה של ברזל. מיירי ביחיד המתפלל בביתו ביחידות המחיצה מפסקת בינו לאביו שבשמים. ובלשון הירושלמי נקרא מחיצה בלשון חומה. כמו שמצינו בפרקין שם ה"ד. אמר רבי חייא בר ווא אפילו חומה של ברזל אין הברכה מפסקתן שזה הוא המאמר בבבלי סוטה (ל"ח ב') ריב"ל אמר אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת. וכוונת רבי יוחנן הכא בירושלמי הנ"ל כמו רבי אלעזר ברכות (ל"ב ב') מיום שחרב בית המקדש מחיצה של ברזל מפסיק כדלעיל. והא דאמר רבי יוחנן צריך לאדם להתפלל במקום שהוא מיוחד לתפלה. משמע אפילו בביתו כמו אביי ור' אמי ור' אסי הנ"ל שהיו מתפללים בביתם במקום המיוחד בין העמודים. מיירי בצבור כמו שכתב התוס' ר' יונה בשם הרמב"ם ז"ל פ"ח ה"ג מהל' תפלה. נראה לי דמזה הירושלמי שפיר נקח הרמב"ם ז"ל דהאמוראים הנ"ל מיירי בצבור דוקא. וכן מוכח כדברי מהירושלמי ברכות (פ"ד ה"ד) דמתחילה הביא שם הא דרבי יוחנן דאמר צריך אדם ליחד לו מקום לתפלתו ומה טעם בכל מקום אשר אזכיר את שמי אשר תזכיר את שמי אין כתיב כאן אלא בכל מקום אשר אזכיר. א"ר תנחום בר חנינא צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת להתפלל ומה טעם ויהי דוד בא עד הראש אשר השתחוה שם לאלהים אין כתיב כאן אלא אשר ישתחוה שם לאלהים ע"כ. היינו לפי שרבי תנחום שם א"כ מיירי במיחד בבית הכנסת. מוכח שפיר דרבי יוחנן שלפניו מיירי בביתו שהוא לומד שם תמיד. כמו שאמר רבי יצחק ברכות (ו' א') ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שהשכינה עמו שנאמר בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך ע"כ. וא"כ דרבי יוחנן בירושלמי הנ"ל יליף נמי מהאי קרא. ודאי מיירי נמי ביחיד הלומד תורה בביתו תמיד צריך להתפלל שם בצבור. ולפי זה אתי נמי שפיר שם המשך הירושלמי פ"ה ה"ד דברכות הנ"ל. דעל תירוץ כאן ביחיד כאן בצבור. מייתי ראיה רבי פינחס בשם רבי הושעיא המתפלל בבית הכנסת כאילו מקריב מנחה טהורה מה טעם כאשר יביאו בני ישראל את המנחה בכלי טהור בית ה'. היינו מזה ראיה דמי שאינו חכם יתפלל דוקא בבית הכנסת ולא בביתו משום דשם בביהכ"נ מצוי צבור. ולא בביתו ביחידות. וא"כ הביא הירושלמי ראיה דת"ח טוב לו שיתפלל בצבור בביתו במקום שהוא לומד שם תמיד. יותר עדיף מבבית הכנסת. רבי אבהו בשם ר' אבהו דרשו ד' בהמצאו היכן הוא מצוי בבתי כנסיות ובבתי מדרשות קראוהו בהיותו קרוב היכן הוא קרוב אמר רבי יצחק ברבי אלעזר „היינו בבית רבי אלעזר" שם הוא קרוב. מטעם לפי שהוא רבי אלעזר לומד שם תמיד בביתו. דהוא גברא רבא דארץ ישראל כדאמרינן בבבלי יומא (ט' ב') עיי"ש. לכך נקט רבי יצחק בית רבי אלעזר דוקא למשל וכמו כן כל בית הדומה לו. וגם בצבור דוקא מיירי כדאמרינן ביבמות (מ"ט ב' ק"ה א') דקשו קראי הדדי כתיב מי כה' אלהינו בכל קראנו אליו (דברים ד') וכתיב דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב (ישעיה נ"ה) ומשני הא ביחיד הא בצבור. ויחיד אימת בין ר"ה ליוה"כ ע"כ. מוכח דבכל השנה אין תפלתו של יחיד נשמעת אלא דוקא בצבור או בבית הכנסת או בביתו במקום תורה שהוא לומד שם תמיד כמו שכתבתי לפרש את הירושלמי הנ"ל שהוא כפתור ופרח לדעתי ב"ה. ועוד מסיק הירושלמי הנ"ל ולא עוד אלא שאלהים עומד על גבן מאי טעמא אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט ע"כ. היינו כל זה הוא דברי רבי יצחק שם. ומדייק הפסוק מרישא עד סופו. דמתחלה כתיב „בעדת" משמע עשרה דוקא לפי דאין עדה פחות מעשרה. וא"כ כתיב בקרב אלהים ישפוט. דהיינו ב"ד שהם שלשה דיינים דוקא. ועוד מדייק לשון „נצב" ולא כתיב „עומד" על זה משני דשאני עשרה שהשכינה עומד על גבן היינו דקדמי שכינה ואתי. כדאמרי' כן בבלי ברכות (ו' א') בשם רבי יצחק מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנאמר אלהים נצב בעדת אל. ומנין שעשרה שמתפללין שהשכינה עמהם שנאמר אלהים נצב בעדת אל. ומנין לשלשה שיושבין בדין שהשכינה עמהם שנאמר בקרב אלהים ישפוט כו'.

וכי

וכי מאחר דאפילו הרי תלתא מבעי מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא ולא אתיא שכינה קמ"ל דדינא היינו נמי תורה. וכי מאחר דאפילו תלתא עשרה מבעיא עשרה קדמה שכינה ואתיא תלתא עד דיתבא ע"כ. פירש"י קדמה שכינה ואתיא קודם שיהיו כל עשרה נצב בעדת אל מעיקרא משמע. עד דיתבי. כדכתיב ישפוט בשעת המשפט עכ"ל. וזה כמו שמפורש במדרש בראשית פ' מ"ח. אתה סימן לבניך מה אתה יושב ושכינה עומדת כך בניך יושבין ושכינה על גבן כשישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות וקוראין קריאת שמע והן יושבין לכבודו ואני על גבן שנאמר אלהים נצב בעדת אל א"ר חגי בשם רבי יצחק עומד אין כתיב כאן אלא נצב אטימוס פירש הערוך ורש"י שם מוכן ומזומן שם טרם בואם „כמה דתימא ונצבת על הצור. וכתיב טרם יקראו ואני אענה. כך הגיה שם ידי משה ז"ל. וכתיב בואי דקאי אלמעלה היינו סיוע למה שאמר הקב"ה מיכן לתפלה ע"כ. ובאמת קשה בגמרא ברכות הנ"ל מאי חילוק יש בין בית הכנסת ובין עשרה שמתפללין. כיון דמסיק דבעשרה קדמי שכינה ואתיא. ונראה לדעתי דעשרה מיירי במקום שעוסקים בתורה שם תמיד לכך השכינה שם תמיד בשביל היחיד שלומד שם. ובזה אתי נמי שפיר הא דאמר שם ע"ב אמר רבי יוחנן בשעה שהקב"ה בא לבית הכנסת ולא מצא בה עשרה מיד הוא כועס שנאמר מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה ע"כ. ולא תקשה הא אמרו דבעשרה קדמי שכינה ואתיא. יש לומר הא דכועס דוקא בבית הכנסת דמיוחד להפלה ולא לתורה. והקב"ה מצוי שם תמיד לפי שמצוים שם תמיד צבור להתפלל. וא"כ כל זמן שלא באו אין מתפללין ואין עוסקין בתורה לכך הוא כועס. אבל לעיל בעשרה שמתפללין דשכינה קדמי ואתיא מיירי בבית שלומדים שם תורה אף ביחיד א"כ כשנכנסין שם צבור להתפלל אף שעדיין לא באו כולם ואינם מתפללים שכינה שריא שם מקדמת דנא בשביל היחיד העוסק בתורה ורוח המקום נח ממנו. ולפי זה אתי נמי שפיר הא דאמרינן במגילה (כ"ז א') רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי חד אמר מקום שמגדלין בו תורה וחד אמר מקום שמגדלין בו תפלה מ"ד תורה דכתיב ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. ומ"ד תפלה דכתיב ספרה נא הגדולות אשר עשה אלישע ואלישע דיעבד ברחמי דעביד תסתיים דריב"ל הוא דאמר מקום שמגדלין בו תורה דאמר ריב"ל ביהכ"נ מותר לעשותו בית המדרש ע"כ. וקשה קראי אהדדי קרא דיגדיל תורה קשה אליבא דרבי יוחנן. וקרא הגדולות אשר עשה אלישע קשה אליבא דרבי יהושע בן לוי. ויש לומר דבהא כולי עלמא מודים דהתורה עדיף מתפלה אף אליבא דרבי יוחנן ונקרא תורה גדול מדכתיב יגדיל תורה אלא דרבי יוחנן סבר זה דוקא במי שתורתו אומנתו כמו רשב"י וחביריו כדאמרינן בשבת (י"א א') אמר רבי יוחנן לא שנו אלא כגון רשב"י וחביריו שתורתן אומנתן אבל כגון אנו מפסיקין לק"ש ולתפלה ע"כ. וכן יש לומר סברתו דבית הכנסת גדול מבית המדרש לדעתו דרבי יוחנן דסבר בתפלה חיובה כל היום כדאמר ברכות (כ"א א') הלואי יתפלל אדם כל היום כולו. לכך מצוי הקב"ה בבית הכנסת תמיד לדעתו לפי שמתפללין בו כל היום. אבל בתורה סבר רבי יוחנן דאין חיובה לנו כל היום כמו שאמרו במנחות (צ"ט ב') אמר רבי יוחנן משום רשב"י אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש. וא"כ אנו שאין תורתנו אומנתינו אין לומדים בבית המדרש כל היום לפיכך סבר דבית הגדול נקרא יותר מקום שיש בו תפלה לפי סברת ר"ת קודם שחזר ואף אחר שחזר ואמר דרבי יוחנן אף מקום שמגדלין בו תפלה קאמר כדאיתא בחולין (כ"ז א') תוס' ד"ה אמר רבא כו'. יש לומר נמי דסברתו של רבי יוחנן כמו שכתבתי. ואליבא דרבי יהושע בן לוי לא קשה מקרא הגדולות דאלישע. לפי שיש לומר נמי שאלישע הי' מתפלל במקום שהיה לומד תורה תמיד דתורתו אומנתו היה לכך נקרא גדולות בשביל התורה שריבה. וכן איתא בירושלמי מגילה (פ"ג ה"א) מהו למכור בית הכנסת וליקח בית המדרש מילתיה דרבי יהושע בן לוי אמרה שרי דאמר רבי יהושע בן לוי כו' ואת כל בית הגדול שרף באש זה מדרשו של רבן יוחנן בן זכאי ששם היו מתנין גדולותיו של הקב"ה כגון ספרה נא לי את הגדולות אשר עשה אלישע ע"כ. לכאורה הוא סותר הבבלי. דבבלי הביא מפסוק זה ראיה לרבי יוחנן ובירושלמי הביא מפסוק זה ראיה לרבי יהושע בן לוי. ולפי מה שכתבתי הכל ניחא שפיר שאלישע למד בביתו ובמקום שלמד תורה שם התפלל תמיד ודו"ק. ולפי מה שכתבתי הוה סברת ריב"ל דבית הגדול הוא מקום שמגדלין בו תורה תמיד בבית המדרש של רבי יוחנן בן זכאי בירושלמי הנ"ל א"כ הא דמותר לעשות מביהכ"נ בית המדרש אליבא דריב"ל דוקא ביהמ"ד שלומדים שם תמיד יום ולילה כמו רבי יוחנן בן זכאי שתורתו אומנתו. ובשו"ע או"ח סימן קנ"ג פסקו כריב"ל תקשה על רמ"א ז"ל דכתב ביו"ד סימן רמ"ו סעיף א' ובשעת הדחק אפילו לא קרא רק קריאת שמע בשחרית וערבית לא ימושו מפיך קרינן ביה ע"כ. וזה הפסק כסברת רבי יוחנן במנחות שם. וא"כ למה פסק באו"ח סימן קנ"ג סתמא כהמחבר שם כדעת ריב"ל דקדושת בית המדרש גדול מבית הכנסת. והא אדרבא אליבא דרבי יוחנן הוי קדושת בית הכנסת גדול מבית המדרש אצלנו שאין תורתנו אומנתנו ויוצאים ידי חובתינו והגית יומם ולילה בק"ש שחרית וערבית. ובתפלה מתפללים כל היום. ויש לומר לפי מה דאמרינן ברכות (ל' ב') והאמר רבי אלעזר לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוון את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל. וכן פסקו הטוש"ע או"ח רסי' ק"א עיי"ש. ואיתא בירושלמי ברכות (פ"ב ה"ד) א"ר חייא רובא אנא מן יומי לא כוונית אלא חד זמן בעי מכוונא והרהרית בלבי ואמרית מאן עליל קמי מלכא קדמי ארקבסה או ריש גלותא שמואל אמר אנא מנית אפרוחי רבי בון בר חייא אמר אנא מנית דימוסיא ע"כ. והביאו התוס' ר"ה (ט"ז ב') ד"ה ועיון תפלה כו' עיי"ש. ועי' בספרי אהבת מרדכי בתשובה בעיון תפלה. מה שפירשתי את הירושלמי הלזה באר היטב בע"ה. מכל זה חזינן דקשה מאד לכוון כלל בתפלה וכ"ש לקטני ערך כמונו היום שאין תורתם אומנתם כדפסק הרמ"א ז"ל או"ח רסי' ק"א בשם הטור ז"ל. והאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוון א"כ למה יחזיר עכ"ל. א"כ לפי זה התפלה אצלנו איננה כדת וכהלכה דהא אסור להתפלל בלא כוונה. אבל בלימוד התורה אמר רבא פסחים (נ' ב' ובסוטה מ"ז א') וכן פסקו ביו"ד סימן רמ"ו סעיף כ' לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה ע"כ. והשתא אתי שפיר דגם אצלנו שאין תורתנו אומנתינו גדול קדושת בית המדרש מבית הכנסת. חדא לפי שהתפלה צריך כונה דוקא דבלא כונה לאו תפלה היא. והאידנא אי אפשר כלל לכוון. והלמוד בתורה מותר אף שלא לשמה. ועוד בתורה סגי בדחק אף בק"ש שחרית וערבית ובחד פסוק שפיר אפשר לכוון כמו שכתב המ"א רסי' ק"א עיי"ש. וכך איתא מפורש בירושלמי ברכות (פ"א ה"ב) מן גו דאינון לבתר מכוון ע"כ. ולפי כל זה שכתבתי נראה לי לפסוק שפיר הלכה אצלנו דהא דמותר לעשות מבית הכנסת בית המדרש אבל לא מביהמ"ד ביהכ"נ באו"ח רסי' קנ"ג. דוקא ביהמ"ד של רבים שלומדים שם תמיד יומם ולילה כיון דהוא של רבים מצוים שם תמיד הלומדים אם טרוד זה לומד זה כמובן לכך קדושת ביהמ"ד גדול אצלנו מביהכ"נ של רבים שאי אפשר לכוון האידנא והוה תפלה תועבה. אבל ביהמ"ד של יחיד שאין תורתו אומנתו א"כ בטל הוא מתורה ותפלה שפיר הוה בית הכנסת של רבים גדול קדושתו ממנו לפי שאי אפשר בבית הכנסת של רבים שלא ימצא אחד שיכוון תפלתו בצבור או ביחיד. ודלא כמ"א ז"ל שם דמסיק דין זה בצ"ע אי מותר לעשות מביהכ"נ בית המדרש ליחיד בביתו ועי' סימן קנ"א ס"ב ובסימן צ' סעיף י"ח שם משמע דשרי עיי"ש עכ"ל. וכתב הלבושי שרד וז"ל ר"ל דשם סימן קנ"א ס"ב מוכח דאסור דהא מבואר שם דכל מה שאסור בבית הכנסת שרי בבית המדרש של יחיד הרי מוכח דקדושת ביהמ"ד של יחיד קיל מביהכ"נ משא"כ בסימן צ' משמע דשרי דביהמ"ד חמור קדושתו מביהכ"נ דהא מבואר שם סעי' י"ח דמצוה להתפלל בו יותר מביהכ"נ עכ"ל. ולפי דברי

דלעיל אתי שפיר הדין מבורר הא דכתב המחבר שם בסימן ק:"א סעיף ב'. יש אומרים שמה שנינו בקדושת ביהמ"ד רלה לומר של רבים דומיא דבית הכנסת אבל יחיד הקובע מדרש בביתו לצרכו אין לו קדושה כ"כ ע"כ. מיירי דוקא ביחיד שאין תורתו אומנתו תמיד כמו האמוראים שבגמרא ברכות הנ"ל כי אם הוא קובע עתים לתורה בביתו. ובזה מדויק שפיר לשון לצרכו שכתב המחבר ובב"י שם עיי"ש. אבל בסימן צ' סעיף י"ח שכתב המחבר בית המדרש קבוע קדוש יותר מביהכ"נ ומצוה להתפלל בו יותר מבביהכ"נ והוא שיתפלל בעשרה עכ"ל. מיירי אף בבית המדרש של יחיד דזה הדין הוא מגמרא ברכות (ח' א') הנ"ל דמיום שחרב ביהמ"ק אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד. וכמו שעשו אביי ורבי אמי ורבי אסי שם דמצלי במקום דהוו גרסי אף ביחיד מיירי. ובצבור דוקא יתפלל כמו שמוכח מהירושלמי הנ"ל כמו שכתבתי לעיל. וזה דוקא במי שתורתו אומנתו כמו האמוראים הנ"ל שתורתן אומנתן כמו שכתב התור"י שם בגמרא על הרי"ף. והביאו הרמ"א ז"ל שם בהגה וז"ל וי"א דאפילו בלא יו"ד עדיף להתפלל בביהמ"ד הקבוע לו ודוקא מי שתורתו אומנתו ואינו מתבטל בלאו הכי כו' עכ"ל. ואף שלדעת התוס' שהביא התור"י הנ"ל מותר להתפלל יחיד בביתו הלומד שם כיון דמי שתורתו אומנתו גם הרמב"ם ז"ל מודה דמותר להתפלל ביחיד בבית שלומד בו כמו שכתב כן הגר"א ז"ל מווילנא בביאורו שו"ע או"ח סימן צ' אות כ"ז עיי"ש. מ"מ הרמ"א ז"ל פסק כתור"י שפסק כהרמב"ם ז"ל דוקא להלכה נגד התוס' ודו"ק. כן נראה לדעתי הקלושה להלכה ברורה. ואחר כתבי זה מצאתי הון לי בהקרבן נתנאל על הרא"ש מגילה פ"ד סימן ד' אות כ' וז"ל אלמא בית המדרש עדיף. וצ"ע אי מותר לעשות מביהכ"נ בית המדרש של יחיד בביתו מ"א סימן קנ"ג ס"ק א'. ועי' רש"א ח"א ברכות (ח' א') דמשמע שם אי ביהמ"ד קבוע ליחיד שמשם יצא הוראה בזמן הזה שכינה שרויה ואוהב ה' שערים המצויינים בהלכה מבתי כנסיות עיי"ש עכ"ל. ונהניתי מאד שכונתי לדעת הגדול. ואף שהפרזתי מאד על המדה ומצאתי עוז בנפשי לעמוד במקום גדולים לחות דעתי הדלה לפרש הירושלמי הנ"ל ברכות פ"ה ה"א הנ"ל היפוך כל המפרשים. ואף שידעתי היטב ערכי השפל כי גדול עקב גודלם ולפרנס ממתני בכל זאת אמת אגיד כי תורה היא ואין משוא פנים בדבר הלכה וזכות אבותי הקדושים מסייעתי ללחום מלחמת מצוה ומגן את הלכה פסוקה אצלנו שלא יהא סתירה מהירושלמי פ"ה ה"א דברכות הנ"ל כפי פירושם של המפרשים ז"ל שם דברי רבי יוחנן כאן ביחיד וכאן בצבור פירשו הא דאמר רבי יוחנן המתפלל בתוך ביתו כאילו מקיפו חומה של ברזל. הייגו אז טוב לו להתפלל ביחיד בביתו מביהכ"נ. אבל בצבור טוב לו יותר בביהכ"נ מביתו עיי"ש. והוא כנגד מה שפסקו בשו"ע או"ח סי' צ' סעיף ט' בשם תור"י דאף אם נאנס ולא התפלל בשעה שהתפללו הצבור והוא מתפלל ביחיד אעפ"כ יתפלל בביהכ"נ ע"כ. ואף שדחקו ופירשו להירושלמי הנ"ל דמיירי דוקא ביחיד שתורתו אומנתו. פירושם רחוק מאד בזה. דעיקר חסר הוא מהספר שם דהיכא מוזכר כלל בהירושלמי החשיבות של מקום התורה ביחיד דליכא כלל זה לפירושם בירושלמי אלא בבבלי שם. וא"כ היה להירושלמי לפרש בהדיא דהיחיד הלומד תורה בביתו עדיף מביהכ"נ. והא אדרבה מפורש שם הכל להיפך דביהכ"נ עדיף לפי שהצבור שם. וגם איך יפרנסו הירושלמי שם פ"ד ה"ד הנ"ל. דיליף רבי יוחנן צריך אדם להתפלל במקום המיוחד לתפלה מהא דכתיב אזכיר שם ואבוא אליך. דאיירי ביחיד כדלעיל. אבל לפי מה שפירשתי לעיל הכל אתי שפיר בעזרת השם ודברי קטן כגדול ששמעון כי מן השמים הניחו לי מקום להתגדר בו על כן אין מזניחין אותו כדאיתא בחולין (ח' א') ודו"ק: (כד) איתא בגמרא כאן (כ"ח א') אמר רב יהודה בשופר של עולה לא יתקע ואם תקע יצא בשופר של שלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא מ"ט עולה בת מעילה היא כיון דמעל בה נפקא לה לחולין שלמים דלאו בני מעילה נינהו איסורא הוא דרכיב בהו ולא נפקי לחולין מתקיף לה רבא אימת מעל לבתר דתקע כי תקע באיסורא תקע

אלא אמר רבא אחד זה ואחד זה לא יצא והדר אמר אחד זה ואחד זה יצא מצות לא ליהנות נתנו ע"כ. קשה מאד להבין פשטא דגמרא זו מאי פריך רבא אימת מעל בתר דתקע כי תקע באיסורא תקע. והא לא דמי כלל דמעילה לא צריך שיעור בתקיעתו כיון דתקע מקלת קול מיד מעל ויצא מיד לחולין ואימת יצא ידי חובתו כי שמע סוף שיעור התקיעה כדאמרינן לעיל מינה. ולא מבעיא לדעת הי"א שהביא הב"י באו"ח ססי' תקפ"ז וז"ל כתב ר"י השומע מקצת תקיעה שלא בחיוב ומקצתה בחיוב או שאמר למתעסק בתקיעות שהתחיל לתקוע במתעסק בלא כיון להוציא וא"ל באמצע תכוון להוציאני י"ח ותקע ומשך בה שיעור תקיעה לא יצא כיון דתחילתה לא הוי בחיוב וי"א שיצא כיון דאיכא שיעור תקיעה בחיוב אע"פ שתחלתה לא הוי בחיוב וראשון עיקר ולזה נראה שהסכים הרא"ש עכ"ל. דסבר הי"א דהיכא שסוף התקיעה הי' כשיעור שפיר יצא אף שתחילתה הי' מקצת שלא בחיוב או באיסור כגון מתעסק דלא יצא. א"כ הכי נמי הכא אף שמקצת התקיעה מתחלה הי' באיסור שחייב על המעילה כיון דסוף התקיעה הי' כשיעור בהיתר שכבר יצא לחולין שפיר יצא אלא אף לפי מה שפסקו הטור והמחבר שם דלא יצא במקצת התקיעה אף שהי' סוף התקיעה כשיעור בחיוב. מ"מ קשה הא השיעור התקיעת שופר בר"ה הוא שלש קולות מדאורייתא כדאיתא לקמן (ל"ג ב') סדר תקיעות שלש של שלש שלש כו'. ואיתא שם בסוגיא (ל"ד א') פלוגתא חד אמר שתים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים וחד אמר אחת מדברי תורה ושתים מדברי סופרים ע"כ. וא"כ אליבא דכ"ע שפיר יצא ידי חובתו דאורייתא. ואפשר אף בחיוב דרבנן נמי יצא. ועוד קשה איך מעל כלל בתקיעת שופר והא אמרינן בפסחים (כ"ו א') ובכריתות (ו' א') והאמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בו משום מעילה ע"כ. ומשום הכי כתב הרמב"ם ז"ל בפ"א ה"ג מהל' שופר וכן שופר של עולה לא יתקע בו ואם תקע בו יצא שאין בקול דין מעילה ע"כ. ועוד קשה על הרמב"ם ז"ל איך יפרנס הגמרא זו. והא מפורש כאן דאית בו מעילה. כמו שהקשה שם עליו הלח"מ ז"ל ותירוצו דחוק כמו שכתב בעצמו עיי"ש. ועוד קשה לי לפי מה שכתוב בקדושין (נ"ה ע"א) תוס' ד"ה אין מועל אחר מועל כו' דדוקא היכא שהוא מכוון לגוזלה ולהוציאה מרשות לרשות אז אין מועל אחר מועל אבל היכא שהוא סובר שהוא שלו ואינו מכוון להוציאו מרשות לרשות אלא ליהנות ולהניחו אחר ההנאה ואז כשיהנה לא ימעול אלא כפי טובת הנאה שיש לו במלאכה ומשום הכי אמרינן שלא יצא לחולין ומעלו כולן עיי"ש. וא"כ תקשה הכא נמי היכי ס"ד דיצא כיון דמעל נפק לחולין. והא התוס' פירשו דמיירי בשוגג יצא דבשוגג מעל ונפיק לחולין אבל במזיד אין מעילה ולא נפיק לחולין עי' כאן בתוס' ד"ה בשופר של עולה לא יתקע כו'. שכתבו כך. ואין להקשות על פירוש התוס' כאן. דזה דוקא הוא אליבא דרבי יהודה דסבר בקדושין שם הקדש בשוגג מתחלל ובמזיד אין מתחלל. אבל אליבא דרבי מאיר דפליג עליו שם וסבר במזיד מתחלל בשוגג אין מתחלל. איך יפרש הגמרא כאן. בשופר של עולה לא יתקע ואם תקע יצא. דיש לומר דרב יהודה אזיל בשיטת רב רבו. ורב סבר בקדושין (נ"ג ב') דאף אליבא דרבי מאיר הקדש שוגג מתחלל כדאיתא שם. אמר רב חזרנו על כל הלרדים של רבי מאיר ולא מצינו הקדש בשוגג אין מתחלל במזיד מתחלל ומשנתנו במתנות כהונה שלא בלו הואיל ונתנו ליהנות בהן לפי שלא נתנה תורה למלאכי השרת ע"כ. ואף לפי פירש"י שם דלרב אליבא דרבי מאיר סבר בין בשוגג בין במזיד מתחלל הקדש עיי"ש. אפשר הכא לפרש לכתחלה לא יתקע אף שבמזיד נמי מתחלל מכל מקום איסורא איכא לכתחלה לבוא לידי מעילה אבל אם תקע בדיעבד בין בשוגג ובין במזיד שפיר יצא ובמזיד אליבא דרבי מאיר שפיר יצא כיון דידע שהוא הקדש ובמזיד תקע כיון בזה להוציא מרשות הקדש לרשותו ומתחלל. אבל בשוגג דסבר שהוא שלו ולא כיון להוציא מרשות הקדש קשה אמאי יצא הא לא יצא לחולין בזה שמעל. ונראה לדעתי לתרץ כל הקושיות הנ"ל

בחדא

בחדא מחתא. ובקושיא חדא מתורץ הקושיא השני'. דבאמת סבר רב יהודה הכא דאין מעילה בקול אלא בטובת הנאה שיש לו מהשופר עצמו שהוא תוקע בו לצאת ידי חובתו או להוציא אחרים כמו שכתב הב"י ז"ל או"ח סימן תקפ"ו בשם הכל בו וז"ל כתב הכל בו המודר הנאה משופר מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה פירוש אדם אחר תוקע לו והוא שומע אבל הוא עצמו אמר הגאון שאס"ר בו אפילו תקיעה של מצוה מפני שיש הרבה בני אדם נהנים כשהן עצמן תוקעין וכל מידי דאיכא הנאה לגוף ליכא למרויי' בשביל טעמא מצות לאו ליהנות נתנו עכ"ל. ובפרט השתא אליבא דרב יהודה דסבר דמצות ליהנות נתנו איכא נמי שוה פרוטה בהנאת המצוה שיצא או הוציא לאחרים ידי חובתם. ובזה הכל מודים אף ר"ש בן פזי אמר ריב"ל משום בר קפרא הנ"ל דסבר אין מעילה בקול דוקא היכא שאדם אחר תוקע והוא שומע הקול מאחר התוקע והקול אין בו ממש. אבל התוקע בעצמו בשופר שיש לו הנאת הגוף אסור לדעת הכל בו הנ"ל. ולדעת הפוסקים הגורסים שם בגמרא. מותר לתקוע בו. דסברי דלית לו להתוקע הנאת הגוף בתקיעת מצוה כדעת הב"ח ז"ל או"ח סימן תקפ"ו הנ"ל. יש לומר דזה דוקא לפי הפסק כמסקנת הגמרא דבעינן כונה בשופר והמתעסק והתוקע לשיר לא יצא. אבל רב יהודה דסבר מצות ליהנות נתנו שפיר מצי סבר דאף התוקע לשיר יצא כרבה דלקמן. א"כ שפיר איכא טובת הנאה שוה פרוטה משופר שיש בו ממש. אי נמי אף לפי מאי דפסקינן דמצות לאו ליהנות נתנו המתעסק ותוקע לשיר לא יצא אלא דוקא יכוון השומע ומשמיע. מ"מ איכא שפיר טובת הנאה להתוקע שוה פרוטה בזה שיצא ידי חובתו בשופר של הקדש שיש בו ממש לכך מעל וכיון שמעל נפקא לחולין ושפיר יצא. ופריך שפיר רבא לפי מאי דאמרי' דמעל בהנאת שוה פרוטה בזה שהיה לו טובת הנאה ממון ליתן בעד השופר לצאת ידי חובתו. אימתי מעל לבתר דתקע. היינו אחר שיצא ידי חובתו בכל התקיעות כראוי „כי קא תקע באיסור תקע" היינו כל זמן שלא גמר כל התקיעות כראוי ליכא בזה טובת הנאת ממון כיון שלא יצא עדיין ידי חובתו. א"כ מעל עדיין ולא יצא לחולין ואמאי יצא ודו"ק. ועל הקושיא השלישית הנ"ל לפי סברת התוס' בקדושין שם. שאין מעילה מוציא לחולין אלא דוקא היכא שכיון להוציא מרשות לרשות כגון גזל או נתן לאחר אבל מי שסבר שהוא שלו ושמש במלאכתו והנהו ואחר כך הניחה מעל כפי טובת הנאה ממלאכתו ולא יצא בזה לחולין ומעלו כולן. יש לומר לדעתי כמו שכתבו התוס' בב"מ (נ"ט א') ד"ה וחברו מותר לבקע בו לכתחלה כו' ובמנחות (ק"א א') ד"ה אף על גב דנטמאו כטסורים דמו כו'. ובמשאיל קרדום לחבירו מעל לפי טובת הנאה שבה וחבירו מותר לבקע בו לכתחלה וסתם משאיל סבור שהוא שלו מדלא מעל אלא לפי טובת הנאה שבו וחבירו מותר לבקע בו לכתחלה משמע דיצא לחולין. מיהו נראה אע"פ שעדיין הקדש מעורב בו כיון שהוא סבור שהוא שלו ואינו מתכוין להוציא הקירדום מרשותו מ"מ שרי לבקע בו שהרי הנאת הביקוע כבר יצאה לחולין כיון שאינו מכורה לו והא דאמרינן בערכין (כ"א א') גבי המשכיר בית והקדישו הדר בו מעלה שכר להקדש ופריך כיון דמעל נפיק לחולין לאו כולו בית קאמר דאפי' קורדום כה"ג לא היה יוצא כולה לחולין אם השכיר לחבירו קורדום של הקדש מידי דהוה המשאיל אלא השכר לבדו הוא דיוצא לחולין וברוב ספרים כתוב נפיק שכר לחולין עכ"ל. א"כ הוא פירוש ג"כ דברי התוס' בקדושין הנ"ל לדעת ר"י בתוס' הנ"ל היכא דסבר שהוא שלו ואינו מתכוון להוציא מרשות לרשות אלא להשתמש במלאכה ולהניח מעל כפי טובת הנאה ממלאכתו דאית בו שוה פרוטה ויצא הנאה זו לחולין. אבל כל הכלי אין יוצא לחולין שאם משתמש בו עוד ימעול בכל פעם ופעם. וא"כ לפי שיטתו אתי שפיר הכא בשופר של עולה כיון דמעל נפקא לה לחולין היינו בכל קול וקול שתקע בנהנה בשוה פרוטה מעל ויצא לחולין כפי ההנאה דוקא אבל לא כל השופר. וכן שפיר פריך שם רבא אימת מעל בתר דתקע כי תקע באיסורא קא תקע היינו כל קול בפני עצמו שיש בו שיעור תקיעה ושוה פרוטה בהנאה כי גמר השיעור הקול ומעל א"כ אף שכבר תקע קול ראשון בכל זאת לא יצא השופר לחולין אלא הנאת הקול יצא לחולין. כי תקע קול שני נמי באיסורא תקע כמו קול הראשון ודו"ק. אבל לפירש"י בערכין (כ"א א') דפליג על דעת הר"י ז"ל הנ"ל וסבר אף היכא שלא מתכוון להוציא מרשות לרשות אלא להנות ולהניח כיון שנהנה שוה פרוטה כפי טיבת הנאה יוצא כל הכלי לחולין כמו שפירש הא דפריך שם כיון דמעל נפיק לחולין כל הבית ולא גרס שכר. ומה שהקשה עליו התוס' שם מהתוספתא דמעילה בקע בקרדום של הקדש ובא חבירו ובקע בו כולם מעלו כו' ובעולה כולם מעלו. עי' בתוס' מעילה (י"ט ב') ד"ה אין מועל אחר מועל אלא בבהמה וכלי שרת בלבד כו' שפירשו דהתם במאי עסקינן כגון לאחר שבקע החזירו דמה שהחזירו הרי הוא של הקדש כאילו לא מעלו עיי"ש. לפי שיטת רש"י ז"ל מוכרחים אנו לפרש הכא בגמרא שופר של עולה כיון דמעל נפקא לה לחולין בטובת הנאה שוה פרוטה שיש לו מהשופר שתוקע בו בעצמו כמו דעת הכל בו הנ"ל. ולפי דעת הגורסים לקמן מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה. שמוכח שהנאת התוקע בעצמו לא חשיב הנאה כלל כמו שכתב הב"ח הנ"ל. יש לומר שפירשו הסוגיא זו כסברת הריטב"א בנדרים (ע"ו ב') דלא חשיב הנאה אלא היכא דנהנה מגוף המצוה כגון הטובל במעין בימות החמה וישב בסוכה בחמה. וכן הכא בתוקע לשיר למ"ד דמצות ליהנות נתנו אי נמי למ"ד מצות ליהנות נתנו יש שוה פרוטה בהנאת יציאת ידי חובתו היכא דליכא שופר אחר. ואא"כ מסיק רבא דמצות לאו ליהנות נתנו וא"כ לא חשיב הנאה בזה שיצא חובתו בשופר של הקדש או של המודר הנאה דלקמן. וכן הנאת השיר ליכא לפי מסקנת הסוגיא דבעינן כונה בשופר כמו שפסקו כל הפוסקים לדינא וא"כ אתי שפיר דברי הרמב"ם הנ"ל וכן שופר של עולה כו' שאין בקול דין מעילה כמו שכתבתי לעיל. וכתב עוד ואם תאמר הלא נהנה בשמיעת הקול. היינו בזה שהוא יוצא חובתו בשופר זה ואין לו אחר אי נמי שבוה פרוטה שאין צריך לשכור אחר כמו דאמרינן לעיל במשאיל קרדום שמעל בטובת הנאה שהשאיל ששוה פרוטה. מצות לאו ליהנות נתנו ולא חשיב זה הנאה כלל. וכתב עוד לפיכך המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה ע"כ. היינו דהוא פליג על הכל בו הנ"ל. וסבר כסברת הריטב"א ז"ל הנ"ל דלא חשיב הנאה אלא במצוה עצמה אבל לא הבא מחמתה כמו טבילה במעיין בימות החמה אבל בימית הגשמים מותר אף שיש לו הנאה שהוא טהור לא חשיב הנאה כלל. והנאת השיר נמי ליכא למימר כיון דפסקינן דבעינן דוקא כונה למצות התקיעה. א"כ ליכא הנאה בשופר עצמו אלא טובת הנאה שוה פרוטה שיצא ידי חובתו בשופר של עולה ובאמת מצות לאו ליהנות נתנו אלא חוב עליו א"כ לאו הנאה הוא כלל וזה שפוטר בו ידי חובתו לא חשיב אלא הנאה ממילא ולא בעצמו כמו שהטובל במעין לא חשיב הנאה במה שהוא טהור ודו"ק. וכן נראה לי לפרש דברי הנמ"י בנדרים (ע"ו ב') הנ"ל על הא דהנאת תשמיש עלי וז"ל וא"ת נהי דחייל נדרא על דבר מצוה וה"ה הכא דאיכא מצות פריה ורביה מ"מ הא קיי"ל דמצות לאו ליהנות נתנו ואמאי לא תשמש תשמיש עונה דהיא מצוה כדאמרי' המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה יש לומר שאני הכא דאפשר לקיים מצותו באחרת אבל אם אמר הנאת כל הנשים עלי וזרע אין לו לא חייל נדרא עליו ולגבי מצות פריה ורביה דמצות לאו ליהנות נתנו ולמפרשים כן צריכים לומר דכי היכי דה"א במצות תשמיש בלא הנאה אחרת לבד המצוה ה"ה בשופר וזה רחוק והא דתניא המודר הנאה ממעין אסור לטבול בו טבילה של מצוה בימית החמה לפי שא"א בלא הנאה אחרת מלי למימר שאין מצות טבילה במעין ובימות החמה כמצות שופר ותשמיש של מצוה אבל הריטב"א ז"ל כתב על רבותינו דקושיא מעיקרא ליכא דתשמיש של מצוה אע"ג דמצות לאו ליהנות נתנו מ"מ פסיק רישיה ולא ימות הוא דא"א דלא מתהני גופו בתשמיש ודמיא למודר הנאה ממעין ולפי דבריו ז"ל

חולק

חולק עם רבותיו בפירוש המודר הנאה משופר לומר שאין בשופר הנאת קול אלא הנאה שמוציאו מחובת מצות תקיעה ותמהני היכי דמיא חובת מצות טבילה במעין ובימות החמה למצות פריה ורביה למודר הנאה מכל הנשים וזרע אין לו עכ"ל. נראה לי דפליגי הריטב"א ז"ל עם המפרשים הנ"ל בהגירסא שהריטב"א גרס המודר הנאה משופר מותר לו

אותן שבחוין (כה) שופר של ע"ז לא יתקע ואם תקע לא יצא

תקיעה של מצוה. וסבר כיון דמצות לאו ליהנות נתנו לכך לא חשיב יציאת ידי חובתו בשמיעת התקיעה להנאה כלל וטובת הנאה של ממון שאין צריך עוד לשכור שופר לא חשיב זה להנאת מגופו אלא שהוא נהנה מצד אחר אע"פ שגורם קיומה לו כמו שכתב הריטב"א ז"ל סברא זו לקמן (ע"ז ב') על הנאת ישיבת סוכה עלי עיי"ש. וא"כ לדידא סבר כדעת הכל בו הנ"ל דדוקא לשומע מותר אבל לתקוע בעצמו אסור. והמפרשים שהביא הגמ"י הנ"ל גורסים מותר לתקוע בו סבר שאף לתקוע בעצמו מותר כדעת הרמב"ם ושאר הפוסקים החולקים על הכלבו ז"ל הנ"ל כמו שכתב הב"ח ז"ל הנ"ל ודו"ק: (כה) שופר של ע"ז לא יתקע ואם תקע לא יצא. זהו לפי גירסת התוס' כאן (כ"ח א') כדתניא בברייתא חולין (פ"ט א') אם תקע לא יצא. אבל הרי"ף והרא"ש ז"ל כאן תפסו הגירסא שבכאן ואם תקע יצא. ואפשר דהמרדכי ז"ל נמי כיון על שופר של עיר הנדחת שבגמרא כאן דדינו שוה לשופר של ע"ז של ישראל שכתב המרדכי כאן ואם תקע לא יצא. מטעם דכתותי מכתת שיעוריה. כדאיתא בגמרא כאן ובחולין שם ולא תקשה אמאי לא הביאו הרי"ף והרא"ש והמרדכי והטור והמחבר או"ח סימן תקפ"ו להלכה מפורש הדין דאם תקע בשופר של עיר הנדחת לא יצא. דיש לומר לפי שבזמן הזה לא שייך כלל דין זה דעיר הנדחת. ועי' בטומ"א אה"ע סימן קס"ט סעיף כ"ג חליצה במנעל של עיר הנדחת פסול. ואפשר לומר דהטומ"א שם נקטו הדין דעיר הנדחת בשביל אינך כסדרן בגמרא יבמות (ק"ד א') אבל הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' שופר שפיר הביא הדין זה שופר של עיר הנדחת להלכה. לפי שדרכו להביא אף הלכות שאינם נוהגים בזמן הזה. אבל באמת קשה דאיתא בירושלמי סוכה (פ"ג ה"א וביבמות פי"ב ה"ב) שופר של ע"ז ושל עיר הנדחת רבי אלעזר אמר כשר תני רבי חייא כשר תני רבי הושעיה פסול ע"כ. הרי מפורש דהירושלמי פליג בזה על הבבלי. דבבבלי כו"ע מודים בעיר הנדחת אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה בין בשופר כאן ובין בלולב (סוכה ל"א ב') ובין במנעל דחליצה יבמות (ק"ד א') ובירושלמי הנ"ל פליג בזה דרבי אלעזר ורבי חייא אומרים כשר. וגם קשה עליהם באמת מאי טעמא דמכשרי. ולפירוש הפני משה ז"ל שם משום דמצות לאו ליהנות נתנו. תקשה הא רבא דפליג בבבלי כאן על רב יהודה וסבר דמצות לאו ליהנות נתנו אמאי לא פליג שם נמי בזה הדין על רב יהודה דאמר תקע בשופר של עיר הנדחת לא יצא. ועי' בב"י או"ח סימן תקפ"ו ד"ה כתבו הג"א בסוף ר"ה בשם הא"ז שופר הגזול פסול כו' שכתב דהירושלמי פליג על הבבלי בזה. שכתב וא"ז סובר כיון דבגמרא דידן אמרינן דבשופר של עיר הנדחת לא יצא א"כ קמה לה הלכתא כרבי הושעיא דפסל וא"כ שופר הגזול נמי פסול על שגזלו משופה ואינך רבוותא דמכשרי בגזול טעמייהו כיון דר"א סבר כר' חייא ור' יוסי מדמפרש טעמא משמע נמי דסבר כוותיה וה"ל ר' הושעיא יחיד לגבייהו ולא קיי"ל כוותיה ואע"ג דבגמרא דידן (ר"ה כ"ח א') פסלינן בשל עיר הנדחת ובע"ז של ישראל. ור' חייא מכשיר בשל עכו"ם היינו ר' חייא בירושלמי הנ"ל. וליכא למימר דדוקא בדעכו"ם מכשיר ולא בשל ישראל דהא עיר הנדחת ע"כ בשל ישראל היא איכא למימר דאע"ג דפסלינן ליה בגמרא לאו משום טעמא דר' הושעיא פסלינן לו דאיהו פסיל לו משום איסורי הנאה ואנן לא פסלינן לו משום איסורי הנאה דהא שופר של ע"ז של עכו"ם אסור בהנאה וכן בשופר של עולה אסור בהנאה הוא ואפ"ה מכשרינן להו אלמא לאו מטעמא דאיסורי הנאה פסלינן בשל ע"ז של ישראל ושל עיר הנדחת אלא משום דכתותי מיכתת שיעוריה כו' ואפ"ל עוד דכי מכשיר רבי חייא בשל עיר הנדחת לאו לגמרי מכשיר אלא משום דשמעי' לר' הושעיא דפסל משום דאסור בהנאה א"ל אי משום האי טעמא כשר הוא דאין איסור הנאה לחוד פוסל בשופר אבל אה"נ דאיהו נמי פסל בשל עיר הנדחת משום דמיכתת שיעוריה כדאיתא בגמרא דידן וקם לו ר' חייא אליבא דהלכתא עכ"ל. ואף שבסוף מסיק הב"י דהירו' לא פליג כלל על הבבלי. מ"מ דוחק הוא דעיקר חסר מהספר דקשה באמת אמאי לא הוזכר בהירושלמי דפסול בשופר ע"ז ועיר הנדחת משום דכתותי מכתת שיעוריה. ויותר מזה קשה מהירושלמי יבמות הנ"ל אמאי כשר במנעל עיר הנדחת. נגד הבבלי שם (ק"ד א') כדהקשה שם כן בגליון ירושלים על הגליון הש"ס ירושלמי עיי"ש. לכך נראה לי לפרש את הירושלמי הנ"ל בדרך אחר אף שהוא נגד כל המפרשים ז"ל שם מטעם כי התורה לא בהשמים היא. לפי הא דאיתא בשו"ע אה"ע רסי' קכ"ד· גט שכתבו על איסורי הנאה כשר. הגהה מיהו בדבר שצריך ביעור מן העולם וצריך שרפה אם כתב עליו הגט פסול. הר"ן פ"ב דגיטין עכ"ל. וכתב הביאור הגר"א ז"ל מווילנא. שם אות ב' ומיהו כו' ז"ל הר"ן שם בכל איסורי הנאה קאמר ואף על גב דכתותי מיכתת שיעורייהו ולא אמרינן לה אלא במידי דבעי שיעור כשופר ולולב ומיהו באותן שצריכין לבער מן העולם למ"ד כל העומד לשרוף כשרוף משמע דלא הוי גט דכמאן דליתנהו דמי וכל דבריו תמוהין מ"ש למ"ד כל העומד כו'. והיינו ר"ש במנחות (ק"ב ב') וליתא דבדברים הצריכים ביעור כ"ע מודו כמ"ש בסוכה (ל"א ב' ל"ה א' וחולין פ"ט ב') וערש"י שם ד"ה שיעורא כו' ועירובין (פ' ב') ועי' תוס' דסוטה (כ"ה ב') ד"ה לאו כו' היינו הקשה על הר"ן מדוע כתב דאותן דברים הצריכים ביעור מן העולם בשרפה אף שלא נשרפו כשרוף דמי אמרינן דוקא לר"ש אבל לרבנן דפליגי על ר"ש וסברי דכל העומד לשרוף לאו כשרוף דמי: הרי אלו כמו שאר איסורי הנאה דאינם צריכים שרפה והא סתמא דגמרא קאמר בכל מקום כתותי מיכתת שיעוריה. והוי כשרוף כפירש"י. ואף לרבנן דר"ש כיון דגמרא סתמא קאמר ולא לר"ש דוקא. ובפרט דהתוס' בסוטה (כ"ה ב') כתבו מפורש דאף לרבנן דפליגי על ר"ש וסברי דכל העומד לשרוף לאו כשרוף דמי מ"מ מודים בדבר שצריך שיעור אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה ומ"ש ומיהו באותן כו' הלא בכל המקומות הנ"ל דאמרו כתותי מיכתת שיעורא אמרו בכה"ג דהיינו בע"ז ואמרו בעירובין שם ובחולין שם דוקא דבעי שיעור ולהכי עושין לחי אשרה ואע"ג דבעי שיעור בגבהו ועי' תוס' שם ד"ה אבל כו'. וביאר המ"מ פי"ז ה' י"ב ה' שבת כל"ל דא"א כתותי אלא במידי דבעי שיעור בג' רחקים ע"ש. וה"ה כאן וכמ"ש הוא בעצמו בתחלה ואע"ג דכתותי כו' ועוד מ"ש בתחלה ואע"ג דכתותי כו' הא לא מצינו בש"ס שאמרו כתותי אלא באותן שצריכין לבער כגון ע"ז ולכן הצריכו בסוכה (ל"ה א') טעם אחר לערלה אע"ג שמצוהו בשרפה כמ"ש המפרשים ושלא כדעת התוס' שם ד"ה לפי כו' ונראה דט"ס בר"ן וכצ"ל בכל איסורי הנאה קאמר ואף באותן שצריכין לבער מן העולם ואע"ג דכתותי כו' כשופר ולולב ומיהו למ"ד כל העומד כו' ור"ל אע"ג דאמרינן דוקא מידי דבעי שיעורא היינו לרבנן דלא ס"ל כל העומד כו' רק כיון דעומד לשרפה ליכא שיעורא דכתותי כו' אבל לר"ש דס"ל כשרוף דמי הוה כמאן דליתנהו בעולם ולדידי' אפי' לחי אשרה פסול ודברי הרב תמוהין דאשתמיטתי' דלחי אשרה כשר ועוד דמסתם סתומי ואינו אלא לר"ש והסוגיא בכמה מקומות דלא כר"ש ורבנן פליגי עליו בכמה מקומות עכ"ל. וקשה לי על הר"ן ז"ל למה לא חשיב נמי המנעל של חליצה של ע"ז ישראל ועיר הנדחת דבעי ביעור מהעולם בשרפה והוי כשרוף ובעי שיעור רוב הרגל. כדאיתא ביבמות (ק"ג א') ובטומ"א שו"ע אה"ע סי' קס"ט סעיף כ"א. וכן קשה לי נמי על רש"י דבסוכה (ל"א ב' וחולין פ"ט ב' ועירובין פ' ב' ור"ה כ"ח ב') בכל המקומות אלו כתב כתותי מיכתת שיעורי' מטעם דכל העומד לשרוף כשרוף דמי. וגם מטעם דלולב ושופר וקורה בעי שיעור

וביבמות

יצא והיינו בע"ז דישראל דאין לה ביטול אלא שרפה וכתותי

וביבמות (ק"ד א') במנעל חלילה של ע"ז ועיר הנדחת כתב הטעם דלשרפה קיימא בלבד. ולא כתב נמי הטעם דבעי שיעור. ויש לומר דנעל החליצה לא בעי שיעור כלל מיקרי. לפי שלא מצינו שיעורו כמה לא במשנה ולא בברייתא שיעור אחד לכל אדם בשוה. כמו בלולב דשיעורו ד' טפחים בינוני' לכל אדם כדתנן בסוכה (כ"ט ב' ל"ב ב') וכן בשופר דשיעורו כדי שיאחזנו בידו ויצא מכאן ומכאן. וזהו טפח. כמו שפירש רשב"ג (ר"ה כ"ז ב' נדה כ"ו א') וכן בקורה דשיעורו טפח כדי לקבל אריח (עירובין י"ג ב') ולזה כיון רש"י לפרש בכל מקום כמה שיעורם בדיוק נכון. שיעור שוה לכל אדם שבעולם. ובזה האופן שייך שפיר הלשון כתותי מיכתת שיעורא. היינו שנפחת מעט משיעורו ופסול כמו בכל השיעורים שאמרו חכמים אם חסר כל שהו מהשיעור פסול. אבל לא שייך לומר כן במנעל דחליצה. לפי דהשיעור רוב הרגל החולץ כפי מדהו דוקא לכל או"א שיעור אחר כמדתו גדול או קטן ודו"ק. ולפי זה אתי נמי שפיר הא דחשיב הר"ן הגט מהדברים דלא בעי שיעור אף שהגט נמי יש לו שיעור שנים עשר שיטין דוקא כמנין אותיות גט. או י"ב שיטין המפסיק בין ד' חומשי תורה כדאיתא בתוס' והרא"ש והמרדכי ריש גיטין והטור ומחבר אה"ע סימן קכ"ה סעיף י"א. יש לומר משום די"ב שיטין אין מעכב. דהרא"ש ז"ל כתב ריש גיטין אם הוסיף או פחות כשר וכן פסק הטור שם. וכן דעת הרשב"א ז"ל בתשובה שהובא בב"י ובביאור הגר"א שם. ואף לדעת הרא"ש בתשובה והמרדכי ריש גיטין שהביאם הב"י והרמ"א שם דדוקא במקום עיגון כשר אבל שלא במקום עיגון בעינן דוקא י"ב שורות בגט. יש לומר נמי דזה לא נקרא שיעור השוה לכל. לפי שאין כל הכתבים שוים יש כתב גסה ודקה אותיות גדולים וקטנים כאו"א יש לו שיעור בעצמו כמו במנעל דחליצה הנ"ל. וזה מתורץ שפיר לפי דעת הגר"א ז"ל לעיל שהגיה בדברי הר"ן ז"ל פ"ב דגיטין וכתב דאף לרבנן דפליגי על ר"ש ולא סברי כל העומד לשרוף כשרוף דמי. מ"מ מודים בכל דבר שצריך ביעור ובעי שיעור אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה. היינו כיון דלית לו השיעור המלומלם הכשר מכל צד כפי השיעור שאמרו חכמים פסול. כמו שאמרו מקוה בעי ארבעים סאה אם חסר קורטוב פסול. וזה דוקא בשיעור השוה לכל אדם. אבל בשיעור לכל או"א לעצמו דוקא כגון מנעל החליצה והגט כדלעיל. לא שייך בהם כלל כתותי מיכתת שיעורא. לפי שאין להם שיעור מלומלם. וכן נראה מהב"י בטור או"ח סי' תס"ג. שכתב בלחי מעצי אשרה וז"ל ולדברי מהר"ם ז"ל דס"ל דחוץ הסרבל דוקא לא תקשי מדמכשירי לחי מעצי אשרה דכתותי מיכתת שיעוריה דאיכא למימר דהא דבעינן כחוט הסרבל לאו משום דבעינן שיעורא אלא משום דבעינן שיהא ראוי להעמיד בו שום דבר ואשרה ראויה להעמיד בה דלא מיפסל משום מיכתת שיעורו אלא במידי דבעי שיעור מדין שיעור ע"כ. היינו מדין שיעור המלומלם דוקא מכל צד שהכשר כדלעיל. אבל לר"ש דסבר כל העומד לשרוף כשרוף דמי והוי כמו דליתנהו לאותו דבר כלל בעולם א"כ אפילו הדברים שאין להם שיעור מלומלם כי אם שיעור מועט כגון לחי ומנעל וגט פסולים בדבר שצריך ביעור. אלא הגר"א ז"ל כתב לעיל דאין הלכה כר"ש לכך פסקו הלכה בלחי אשרה כשר. אבל מסוף דברי הב"י או"ח סימן תס"ג הנ"ל שכתב א"כ דטעמא דמיכתת שיעורא הוא לפי שעומד לשרפה וכיון שאפילו שישרף ויעשה אפר אם גבלו ועשה ממנו עמוד מהני משום לחי לא מיפסל משום דמיכתת שיעורא עכ"ל. מוכח דלא סבר כדעת הגר"א ז"ל הנ"ל. אלא סבר הב"י ז"ל דטעמא כתותי מיכתת שיעורא בגמרא בכל מקום הוא דוקא לר"ש דקיי"ל כוותיה דכל העומד לישרף כשרוף דמי כרש"י במנחות ק"ב. וכן כתב הב"ש ז"ל באה"ע רסי' קכ"ד והר"ן בפ"ב דגיטין הנ"ל לפי הגירסא שהביאו הב"י והרמ"א באה"ע שם. א"כ לפי זה קשה אמאי בלחי אשרה כשר. לכך תירץ הב"י הנ"ל שפיר תירוץ השני כיון שאפילו שישרף ויעשה אפר אם גבלו ועשה ממנו עמוד מהני משום לחי לא מיפסל משום דמיכתת שיעורא אף דבעי שיעור מועט. ובתירוץ זה מיושב שפיר דעת הרמ"א ז"ל באה"ע שם ובחנס כתב עליו הגר"א ז"ל הנ"ל ודברי הרב תמוהין דאשתמיטתיה דלחי אשרה כשר כו' ע"כ. ותמהני על קדוש עליון כמהו דאשתמיטתיה תירוץ הב"י ז"ל הנ"ל. א"כ שפיר יש לומר דהרב רמ"א ז"ל שפיר ידע דלחי אשרה כשר וידע נמי מהתירוץ הב"י ז"ל הנ"ל. ושאר תמיהות הגר"א ז"ל שם מתורץ בדברי הב"ש ז"ל שם דשפיר קיי"ל בכל מקום כר"ש דכל העומד לזרוק כזרוק דמי א"כ ממילא קיי"ל כוותיה נמי בזה דכל העומד לשרוף כשרוף דמי עיי"ש. ומה שהט"ז ז"ל באו"ח סי' תס"ג סעיף א' ס"ק ה' ד"ה מעלי אשרה כשר. השיג שם על התירוץ השני של הב"י הנ"ל. וכתב ותמהני שנעלם ממנו משנה שלמה בסוף תמורה כל הנשרפים אפרן מותר חוץ מעלי אשרה וכמ"ש בי"ד סימן קמ"ב דאפר אשרה אסור בהנאה ואם כן צריך לפזרו לרוח ושוה האפר כמו העלים עצמן עכ"ל. נראה לי ליישב תמיהתו. דלא דמי כלל האפר לאשרה עצמה. דאשרה עצמה צריך ביעור דוקא אבל האפר שלה אין צריך ביעור מהעולם דוקא אלא אסור בהנאה כמו ערלה דאסור בהנאה ולא צריך ביעור דוקא אלא מצותה בשרפה משום איסור הנאה. א"כ כמו בערלה לא אמרו בסוכה (ל"ה א') הטעם משום כתותי מיכתת שיעורא אף באתרוג דבעי שיעור מלומלם דוקא מטעם דלא צריך ביעור מעולם דוקא אלא מצותה בשרפה כהמפרשים דלא כהתוס' שם שהביא הגר"א ז"ל בביאורו על האה"ע רסי' קכ"ד הנ"ל. כן נמי באפר אשרה שגבלה ועשה עמוד כשיעור לחי כחוט הסרבל לדעת הר"מ במרדכי שהביא הב"י באו"ח סימן תס"ג הנ"ל. לא אמרינן כתותי מיכתת שיעורא וכשר. ואף דתנן בע"ז (מ"ג ב') שוחק וזורה לרוח או מטיל לים כו'. היינו נמי משום איסור הנאה אך לזבל דוקא. ולא משום דצריך האפר נמי ביעור מהעולם. וזה לא שייך בלחי דקיי"ל מצות לאו ליהנות נתנו. ועשיית העירוב הוא מצוה כדאי' (ברכות ל"ט ב' שבת קי"ז ב') רב אמי ורב אסי כי מתרמי להו ריפתא דעירובא מברכין עליו המוציא לחם מן הארץ דאמרי כיון דאתעביד בו מצוה חדא נעביד בו מצוה אחריתי וכן פסק הרמ"א ז"ל או"ח סימן של"ד ומ"א ז"ל או"ח סימן תקכ"ז ס"ק ע"ו. וכן מוכח נמי בעירובין (ס"ח א') כדפסק המחבר או"ח סימן שס"ו סעיף י"ג מצוה לחזור אחר עירובי חצרות ע"כ. ושם בסימן שצ"ה מצוה לחזור אחר שיתוף מובאות ע"כ. ובטור איתא שם בין עירובי חצרות ובין שתופי מובאות עיי"ש בב"י בשם המרדכי והגמי"י. הטעם מצוה זו כדי שלא יכשלו באיסור שבת. ונראה לי ראיה מוכחת לדברי מהא דאיתא בע"ז (מ"ד א') אמרו לו משם ראיה הרי הוא אומר ויזר על פני המים וישק את בני ישראל לא נתכוון אלא לבודקן כסוטות ע"כ. היינו נמי משום דמצות לאו ליהנות נתנו והאפר אין צריך ביעור מהעולם. דאל"כ תקשה איך היה שרי להשקותן ודו"ק. לפי זה אתי נמי שפיר במנעל החליצה של עיר הנדחת וע"ז של ישראל דפסול ביבמות (ק"ד א') כפירש"י שם דעומד ליסרף וכשרוף דמי כר"ש דוקא. ולא שייך למימר הטעם כתותי מכתת שיעורא כיון דלא בעי שיעור מלומלם שוה לכל כדלעיל. ועוד נראה לי לומר טעם למה לא אמרו במנעל חליצה כתותי מיכתת שיעורא. וכן בגט לפי מה שכתב התוס' בעירובין (פ' ב') ד"ה אבל כו'. וה"ר אברהם פירש לחי אם היה מדבק הכתיתים בכותל הוי לחי ובלבד שלא יהיו ניטלות ברוח ע"כ. א"כ לפי זה במנעל חליצה אף דבעי שיעור כפי רוב הרגל. מ"מ כשר המנעל התפור מהרבה חתיכות קטנות כדאיתא בשו"ע אהע"ז סימן קס"ט סעיף ט"ז כתב הרמ"א ז"ל וגם שהוא משני חתיכות ע"כ. ולאו דוקא הוא משני חתיכות אלא אפי' מהרבה כדאיתא בתשובת ח"ס ח"ב סימן קי"ב עיי"ש בפ"ת אות כ'. וכן בגט כשר בתפור משני חתיכות ואפי' מהרבה חתיכות קטנות. כדמוכח מהתוס' סוטה (י"ח א') ד"ה כתב על שני דפין כו' ודומה כאלו גט שכותבין על שני דפין ותפרו יחד דפסול ע"כ. היינו תפרו אחר הכתיבה

דוקא פסול מטעם דכתיב וכתב ונתן מי שאינו מחוסר אלא נתינה אבל לא מי שמחוסר תפירה ונתינה כדאיתא בגיטין (כ"ב ב') במחובר שפסול משום שחסר קצירה ונתינה. וכן פסק באה"ע סימן קכ"ד סעיף ב'. אבל קשה א"כ מאי ראיה מהגט להשופר דהדבוק לא מהני משום שנים ושלשה שופרות ולא מהני החיבור כמו בגט דלא מהני התפירה. הא בגט לא מהני מטעם אחר משום דחסר תפירה עם הנתינה. ועוד דאיתא בירושלמי גיטין (פ"ב ה"ג) על העלה של זית ולא כמקורע כו' משמע דתפור פסול לכתוב עליו הגט. דאל"כ אמאי לא משני בירושלמי דתפרו העלים. דבעלים שייך נמי תפירה כדכתיב ויתפרו עלי תאנה. בפ' בראשית. לכך נראה לי לומר דט"ס הוא בתוס' שם. שכתבו תיבת ותפרו בואו. וצ"ל שתפרו בשין. היינו אף שתפרו קודם הכתיבה. ואפשר דבירושלמי הנ"ל פליגי בזה האמוראים אם מותר לתפור העלים ולכתוב עליו הגט. לפי גירסת התוספתא גיטין פ"ב על עלי ביו"ד לשון רבים ולא עלה בהא לשון יחיד כבמתניתין בגמרא שם. וכן גירסת הרמב"ם ז"ל בפ"ד ה"ג מה' גירושין דכתב על העלין כשר. היינו נמי על עלים רבים משמע. בודאי מיירי בתפורים דאל"כ פסול משום ספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה ספרים. והכי פירוש הירושלמי הנ"ל על העלה של זית. ולא כמקורע הוא. היינו אף שתפרם שנים או שלשה עלים ביחד וכתב עליהם הגט הלא זה כמו הוספה בשופר כסברת התוס' הנ"ל. אמר רבי זעירא תנא בר שילא אפילו כותב אני פלוני מגרש את אשתי כשר. היינו זה עיקר הגט וזה יכול לכתוב על עלה אחת קטנה. ואתיא כיי דמר רבי אילא אם פירש פסול ואם לא פירש כשר ע"כ. היינו דר' אילא פליג על ר' זעירא וסבר דתפירה כשר. מטעם דלא גרע ממעורה האותיות בין השיטין דכשר. אף שאמר הבעל הנייר שבין השיטין שלי. מ"מ שפיר מיקרי ספר אחד כיון דמעורה כדאיתא בגיטין (כ' ב') לכך אמר ר' אילא כאן „אם פירש" היינו שנקרע הגט כולו לשנים ואינו מעורה כלל בלא שום חיבור. או כתב על שני דפין נפרדים שאינם תפורים פסול. „ואם לא פירש" היינו שנקרע הגט ועדיין מעורה ומחובר במקלת. או תפר שני דפין או עלים יחד וכתב עליהם הגט כשהם מעורים ומחוברים כשר דנקרא ספר אחד ודו"ק. ועוד נראה ליישב גירסת התוס' הנ"ל ותפרו. בואו. ומיירי דוקא בתפרו אחר הכתיבה. דפסול משום דבעינן ספר אחד בשעת כתיבה לכ"ע. ולא מהני התפירה אחר הכתיבה לעשותו ספר אחד בגט. ואי לאו הפסול משום שני ספרים. אין לפסול משום דחסר עוד תפירה עם הנתינה. דאיכא למימר דהתוס' בסוטה הנ"ל סבר כסברת ר"ת ז"ל בתוס' גיטין (כ"א ב') ד"ה ילא זה שמחוסר קצירה כו' ור"ת ז"ל היה אומר דדוקא גט שנחתך מקלף גדול חשיב מחוסר קצירה דומיא דקרן של פרה אבל אם חתך מן הגט דבר מועט כמו שעושין ליפותו לא חשיב בהכי מחוסר קצירה כדאמרינן לעיל גזיי' לזמן ויהבי' ניהלה כו' בין שיטה לשיטה בין תיבה לתיבה מהו גבי והנייר שלי משמע דדבר מועט לא חשיב מחוסר קצירה ע"כ. וכן התפירה נחשב לדבר מועט בגט ולא חשיב מחוסר תפירה. אי נמי יש לומר דהתוס' בסוטה הנ"ל סברי כסברת רבינו האי גאון ז"ל בהר"ן פ"ב דגיטין דלא מיקרי מחוסר קצירה אלא היכא דקודם כתיבה הוה דעתיה למיגז מיניה בתר דאכתיב אבל לא הוה דעתיה למיגז לית לן בה כו' ע"כ. א"כ הכי נמי הכא היכא שכתב הגט על שני דפין ואח"כ תפרו לא מיפסל משום דמחוסר תפירה עם הנתינה. כיון דקודם הכתיבה לא היה דעתיה לתפרו אף על גב דתפרו אח"כ לא הוי מחוסר תפירה כדברי רבינו האיי גאון ז"ל. אלא פסול משום דהיו שני ספרים בשעת הכתיבה. אבל אם תפר שני דפין או עלים קודם הכתיבה וכתב עליהם הגט כשר דשפיר הוה ספר אחד לכ"ע כיון שהם מעורים ומחוברים יחד כמו דמהני התפירה בס"ת ודו"ק. והשתא לפי כל זה שפירשתי לעיל דלא אמרינן כתותי מיכתת שיעורא בדבר הצריך שיעור שרפה אלא בדבר דבעי שיעור מלומלם מכל צד שוה לכל אדם דוקא כגון בשופר ולולב לכ"ע. ובקורה נמי פסקינן כמ"ד

כתותי מיכתת שיעורא מטעם דבעי נמי שיעור מלומלם שוה לכל אדם אף שאינו מלומלם מכל צד. לפיכך איכא נמי מאן דפליג עליו בזה כדלעיל. וכדפסק הראב"ד בהשגות פי"ז הי"ב מהל' שבת עיי"ש דהראב"ד ז"ל אינו מחלק כלל בין שיעור המלומלם מכל צד ובין השיעור שאינו מלומלם מכל צד. דבכל דבר הצריך שיעור מלומלם אמרינן כתותי מיכתת שיעורא ודלא כהרמב"ם ז"ל. כדמסיק שם ואם ת"ל דפליגי לאו מטעמי' דכתב איהו דהא גבי לחי נמי שיעורא בעי' לגובהו כדכתיבנא אלא ה"ק לחי אע"ג דחשבת לחי כקש נדף אפשר להעמידו בצד הכותל על ידי קשירה אבל קורה כי הויא כקש נדף לא קיימא כלל ובעיא ממ"נ דבר העומד דכיון דהוי מיכתת לא קאי כלל עכ"ל הראב"ד ז"ל וזהו ממש התירוץ של התוס' בעירובין (פ' ב') בשם ה"ר אברהם ז"ל הנ"ל. או כהירוץ השני של הב"י ז"ל או"ח סי' שס"ג שנ"ל. והרב המגיד משנה ז"ל שם הסכים כהרמב"ם ז"ל נגד הראב"ד ז"ל וחילק לדעת הרמב"ם שפיר בין הקורה שצריך שיעור לרחקיו ג' שהם ששה צדדים היינו לאורך ורוחב ועובי. הם ג' רחקים. למעלה למטה. לשני הצדדים מימין ומשמאל. לפניו ולאחריו. הם ששה צדדים. אמרינן באשרה פסול לפי שהוא כמכותת וחסרת שיעור. וכל מה שאין צריך לרחקיו שיעור אלא לארכו בלבד הרי הוא כקיים ומותר בכל דבר. וזה דעת רבינו ז"ל ועיקר ודברי הר"א ז"ל מן המתמיהין עכ"ל. אבל בזה כ"ע מודים היכא דלא בעי שיעור מלומלם שוה לכל אדם אף דבעי שיעור לכאו"א כפי דרכו ומדתו כגון מנעל חליצה וגט. וכ"ש לה"ר אברהם ז"ל בתוס' עירובין (פ' ב') הנ"ל דאמר בלחי מהני הדבוק בכתיתים לית לה שיעור כלל חשיב הכי נמי במנעל וגט. כיון דמהני הדבוק והתפירה בחתיכות קטנים הרבה יחד לית להם שיעור כלל חשוב ולא אמרינן בהם כתותי מיכתת שיעורא לכ"ע כדלעיל. ודלא כהמגדול עוז ז"ל שכתב שם בפי"ז הי"ב מהל' שבת ובפ' מלות חליצה גמ' דמהניתין דחללה בסנדל שאינו שלו פסק ג"כ רבא הלכתא דאם חללה בסנדל של תקרובת ע"ז ושל עיר הנדחת חליצתה פסולה וטעמא משום דכתותי מיכתת שיעורא עכ"ל. במחילת כבודו שגה בזה דביבמות (ק"ד א') ליכא כלל הטעם דכתיתי מיכתת שיעורא כדלעיל. ואחר כתבי זה מצאתי ג"כ בכסף משנה פ"ח מהל' לולב. דכתב א"נ אפילו נימא דקאי אכולהו לק"מ דלא דמו שופר ולולב שיש להם שיעור קצוב וכי עומד לשרפה מיכתת שיעוריה כלומר הוא חסר משיעורו הקצוב לו אבל לסנדל דחליצה דלית לן בה שיעור קצוב אלא הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו וכהי דבעי שיהא חופה רוב רגלו כיון שהרי אני רואה שהוא חופה ואין לנו בו שיעור קצוב לא אמרינן דמיכתת שיעורו ע"כ. ונהניתי מאד. ולפי זה אתי שפיר לפרש את הירושלמי הנ"ל בסוכה פ"ג ה"א יבמות פי"ב ה"ב שופר של ע"ז ושל עיר הנדחת רבי אלעזר אומר כשר תני רבי חייא כשר תני רבי הושעיא פסול. היינו דהירושלמי מודה בזה להבבלי בדבר שצריך ביעור מהעולם ובעי שיעור מלומלם השוה לכל אדם דוקא. אמרינן כתותי מיכתת שיעורא לכך בלולב דתנן שיעורו במתניתין רפ"ג דסוכה וכן באתרוג והדס והערבה תנן דשל אשרה ועיר הנדחת תנן פסול בזה הכל מודים. אבל בשופר לא תנן במתני' דר"ה שיעור מלומלם לכל אדם בשוה. אלא בתוספתא פ"ב דר"ה תניא כמה שיעורו כדי שיאחזנו בידו ע"כ. משמע דבעי שיעור לכאו"א כפי ידו אבל לא שיעור מלומלם. ובנדה (כ"ו א') תניא רבי הושעיא ·זעירא דמן חבריא חמשה שיעורן טפח ואלו הן שליא שופר כו' ע"כ. וכן איתא בר"ה (כ"ז ב') סתמא בלא מחלוקת. לפיכך איתא שם (כ"ח א') נמי סתמא בלא מחלוקת. אמר רב יהודה אם תקע בשופר של עיר הנדחת לא יצא משום דכתותי מיכתת שיעורא. מטעם דשופר אית לו שיעור מלומלם טפח השוה לכל אדם. אבל בירושלמי ר"ה לא הוזכר כלל שום שיעור להשופר. אלא בירושלמי סוכה פ"ג ה"א הביא מחלוקת האמוראים באיזה דברים בעי שיעור טפח. רבי יונה ורשב"ל בשם רבי יודה נשייא לולב טפח רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי אזוב טפח רבי זעירה בעי לולב טפח אזוב טפח א"ר יוסי·

קיימה

קיימא רבי סימון רבי חיננא רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי לולב טפח אזוב טפח שופר שלשה טפח וי"א אף דופן שלישית עכ"ל. מוכח דפליגי נמי בשופר דאיכא מ"ד דלא בעי שיעור טפח. ולפי זה הוה שפיר פירוש כדי שיאחזנו בידו הכתוב בתוספתא פ"ב דר"ה הנ"ל היינו ביד התוקע בעצמו כפי שהוא אדם גדול או קטן. והא דפירש הטור או"ח סימן תקפ"ו לאו התוקע קאי דא"כ הוה לו למיתני בהדיא הכל לפי מה שהוא אדם ואגרופו של בן אבטיח הוא גדול טפי אלא כדי שיאחזנו אדם סתמא כדפירשית עיי"ש ובב"י ובב"ח ובהגהות מהרל"ח ז"ל. היינו דוקא למ"ד דבעי טפח בשופר. וקשה לי על הטור ז"ל דפירש כאן כהר"ן ולא כהרא"ש ז"ל אביו שפירש בפ"ג דר"ה סימן ו'. ונקט האי לישנא הכא כדי שיאחזנו התוקע בידו ויראה לכאן ולכאן לפרש הטעם למה נתנו בו שיעור טפח כדי שיאחזנו התוקע בידו ויראה לכאן ולכאן ולא יאמרו לתוך ידו הוא תוקע עכ"ל. ושינה הטור ז"ל את דרכו וצ"ע. ועיין בב"ח ז"ל או"ח סימן תר"כ מה שכתב בזה. ואפשר לומר ולייש בדוחק את דברי הטור הנ"ל דקאי לפרש דברי הגמרא בנדה (כ"ו א') שופר דתניא כמה יהא שיעור שופר פירש רשב"ג כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן טפח. היינו טפח הבינוני ארבעה גודלים שהם ששה אצבעות קטנות כדאיתא במנחות (מ"א ב') וכדכתב הבעל העיטור הלכות שופר. והר"ן פ"ג דר"ה והטור שם. לכך מוכרחים לומר כדי שיאחזנו ביד כל אדם בינוני דוקא בארבעה אצבעות ידיו ויראה לכאן אצבע ולכאן אצבע. אבל בגמרא ר"ה (כ"ז ב') שפיר פירש הטור נמי כמו אביו הרא"ש ז"ל דמשום הכי לא גרס שם בגמרא טפח. אלא הרא"ש ז"ל כתב והיינו טפח. כדאמרינן בפ' המפלת דשיעור שופר טפח. ונקט האי לישנא הכא כדי שיאחזנו התוקע בידו ויראה לכאן ולכאן. היינו לכך נקט האי לישנא הכא בגמרא בשינוי מבנדה שם. ולא כתב בגמרא הכא טפח מפורש כמו התם בנדה. היינו טעמא דהכא קאמר שיאחזנו התוקע בידו. ויראה לכאן ולכאן. כדי „לפרש הטעם למה נתנו בו שיעור טפח". היינו טפח בינוני כבפ' המפלת. כדי שיאחזנו התוקע בידו ויראה לכאן ולכאן היינו שיעור אצבע מכאן ואצבע מכאן היוצאות לחוץ מיד התוקע. אי נמי עוביו של השופר הנראה בחוץ כפירוש הבעל העיטור ז"ל בהל' שופר. ולא יאמרו לתוך ידו הוא תוקע ע"כ. היינו שישמעו הכל הקול שופר דוקא ולא קול אחר מעורב בו כדלקמן שם סימן ח' בהתוקע לתוך הבור או לתוך הפיטס אם קול הברה שמע לא יצא עיי"ש ודו"ק. ואפשר נמי לומר דרבי אלעזר ורבי חייא בירושלמי סוכה ויבמות הנ"ל סברי נמי דשופר לא בעי שיעור טפח בינוני דוקא. א"כ ליכא שיעור מצומצם השוה לכל אדם בשופר לכך אמרו שופר של עיר הנדחת וע"ז של ישראל כשר דלא שייך כלל למימר כתותי מיכתת שיעורא. לפי דליכא בשופר שיעור מצומצם כלל. אבל רבי הושעיא בירושלמי הנ"ל לשיטתו דתני בנדה (כ"ו א') דשופר בעי שיעור טפח בינוני דוקא כדלעיל. א"כ איכא שיעור מצומצם השוה לכל אדם בשופר כמו בלולב. לכך אמר נמי הכא בירושלמי דשופר ע"ז של ישראל ועיר הנדחת פסול. דאמרינן שפיר כתותי מיכתת שיעורא. וכל זה הוא דוקא לרבנן דפליג על ר"ש וסברי דכל העומד לשרוף לאו כשרוף דמי. אבל לר"ש דסבר כל העומד לשרוף כשרוף דמי אף למ"ד דלא בעי טפח בשופר ולא בעי שיעור מצומצם מ"מ פסול מטעם דכמאן דליתנהו דמי כדעת הר"ן ז"ל בפ"ב דגיטין והרמ"א ז"ל באה"ע רסי' קכ"ד הנ"ל. א"כ מוכח שפיר דרבי אלעזר ורבי חייא בירושלמי הנ"ל דסברי כשר. סברי נמי דהלכה כרבנן דר"ש דכל העומד לשרוף לאו כשרוף דמי. ואף אם נאמר דרבי הושעיא בהירושלמי כאן לאו הוא רבי אושעיא דבבלי בנדה שם. וסבר נמי כמ"ד דשופר לא בעי טפח בינוני דוקא א"כ ליכא שיעור מצומצם ולא שייך לומר בשופר כתותי מיכתת שיעורא. מ"מ פוסל הוא בשופר ע"ז של ישראל ועיר הנדחת מטעם דכל העומד לשרוף כשרוף דמי כר"ש הוא יחיד כנגד רבי אלעזר ורבי חייא שם. והלכה כרבים שהם פסקו הלכה כחכמים דר"ש דכל העומד לשרוף לאו כשרוף דמי.

כדלעיל. א"כ לפי זה אתי נמי שפיר הא דאיתא שם בירושלמי הכל מודים בלולב שהוא פסול היינו אף מ"ד דכל העומד לשרוף לאו כשרוף דמי ולולב נמי לא בעי שיעור טפח בינוני דוקא אי נמי בכל איסורי הנאה אף שאינם צריכים ביעור מהעולם בשרפה מ"מ פסול בלולב „מה בין שופר מה בין לולב" היינו דצריך למ"ד דבשופר של כל איסורי הנאה כשר אף של עיר הנדחת. ומשני א"ר יוסי בלולב כתיב ולקחתם לכם משלכם לא משל איסורי הנייה ברם הכא יום תרועה יהי' לכם מ"מ. היינו אף כל איסורי הנאה במשמע. מלבד איסורי הנאה הצריכים ביעור מהעולם כגון ע"ז של ישראל ועיר הנדחת למ"ד כל העומד לשרוף כשרוף דמי וכ"ש בדבר דבעי שיעור מצומצם אמרינן אליבי' כתותי מיכתת שיעורא אמר רבי אלעזר תמן בגופו היו יוצא ברם הכא בקולו הוא יוצא ויש קול אסור בהנאה היינו רבי אלעזר פליג על רבי יוסי דרבי יוסי אינו מכשיר אלא כל איסורי הנאה שאינם צריכים ביעור מהעולם אבל בדברים הצריכים ביעור מודה ר' יוסי דפסול וכ"ש למ"ד כל העומד לשרוף כשרוף דמי כדלעיל. ורבי אלעזר פליג עליו ומכשיר אף השומע קול שופר משופר עיר הנדחת הצריך ביעור מהעולם וכמאן דליתנהו דמי דכתותי מיכתת שיעורא. אמרינן דוקא בהתוקע בשופר עצמו שהוא נוגע בשופר גופו ונהנה ממנו אף שמצות לאו ליהנות נתנו מ"מ בעי שופר לתקוע בו. אבל השומע ממנו הקול שופר שפיר יצא. ורבי אלעזר לשיטתו דאמר שם לעיל מינה בירושלמי שופר ע"ז ועיר הנדחת כשר היינו השומע דוקא. ולא התוקע למ"ד דשופר בעי טפח שיעור מצומצם. ובזה אתי נמי שפיר דליכא סתירה מרבי אלעזר דירושלמי הנ"ל על רב יהודה בבבלי דאמר אם תקע בשופר של עיר הנדחת לא יצא בר"ה (כ"ח א') וכן תניא אם תקע בשופר של ע"ז לא יצא חולין (פ"ט א') ופירשו התוס' בשופר ע"ז של ישראל שאין לו ביטול כלל. אמרינן כתותי מיכתת שיעורא. מיירי דוקא בתוקע בשופר עצמו דוקא. אבל השומע קול השופר לבד יצא ודוק. עוד שם בירושלמי יבמות פי"ב ה"ב הכל מודים בסנדל של עיר הנדחת שהוא כשר דכתיב חלוץ הנעל מכל מקום. היינו אף דצריך ביעור מהעולם וכמו דליתנהו דמי. מ"מ כשר לחלוץ מטעם דלאו הלבשת המנעל עיקר אלא חליצת המנעל עיקר. א"כ בכל איסורי הנאה מותר לחלוץ לכתחלה כדאיתא ביבמות (ד' ב') בכלאים דאי כתב רחמנא לא יעלה עליך ה"א כל דרך העלאה אסר רחמנא ואפי' מוכרי כסות פירש"י שאין מתכוונים להנאת חימום ע"כ. וכ"ש דמצות לאו ליהנות נתנו. ועוד דלית לו שיעור מצומצם השוה לכל מטעם דכתיב חלוץ הנעל מ"מ היינו לפי מדתו דוקא. אמר רבי מנא כמה דאת אמר תמן יום תרועה יהיה לכם מ"מ כן את אומר הכא חלוץ הנעל מכל מקום ע"כ היינו רבי מנא פליג על רבי אלעזר או סתמא דש"ס ירושלמי שם. דאמר אף במנעל של עיר הנדחת שצריך ביעור מהעולם כשר. וקאמר רבי מנא דדוקא מנעל של שאר איסורי הנאה שאינם צריך ביעור מהעולם כשר אף לכתחילה ואף אלו שצריך ביעור מהעולם לא אמרינן מיכתת שיעורא לפי שהמנעל אין צריך שיעור מצומצם כדלעיל. וכל זה דוקא לרבנן דר"ש דכל העומד לשרוף לאו כשרוף דמי אבל לר"ש דאמר כל העומד לשרוף כשרוף דמי מנעל של עיר הנדחת וע"ז של ישראל פסול לחלוץ כדפסק רבא ביבמות (ק"ד א') אבל בזה כ"ע מודים דמצות לאו ליהנות נתנו ובשאר איסורי הנאה כשר ודלא כהמפרשים ז"ל עיי"ש היטב ודו"ק. ואפשר עוד לומר דרבי יוסי ורבי אלעזר בירושלמי הנ"ל פליגי בזה. היינו דרבי יוסי מתיר מיתורא דקרא אף להתוקע בשופר עצמו מדכתיב יום תרועה יהי' לכם מכל מקום. ומיקל יותר מרבי אלעזר. ורבי אלעזר אמר מסברא בלולב יוצא בגופו. ברם הכא בשופר הוא יוצא בקול ואין איסור הנאה בקול כדאמרינן בפסחים (כ"ו א') אין מעילה בקול. וכן בירושלמי דיבמות שם. תפס רבי מנא לרבי יוסי עיקר נגד רבי אלעזר. דאליבא דרבי אלעזר דקאמר מסברא דהשומע קול שופר מעיר הנדחת דצריך ביעור יצא. כך במנעל דחליצה של עיר הנדחת דצריך ביעור מותר. מטעם דהחליצה עיקר ולא הלבשה כדלעיל. ולרבי יוסי דקאמר

בשופר

בשופר של עיר הנדחת מותר אף התוקע בעצמו בגוף השופר מקרא יום תרועה יהיה לכם מכל מקום. אף הכא נמי במנעל דחליצה של עיר הנדחת אף דצריך שיעור ואף למ"ד דכל העומד לשרוף כשרוף דמי ואף שנהנה מהלבשת המנעל חליצה כשרה מקרא דכתיב חלוץ הנעל מכל מקום. אי נמי רבי מנא מפרש הא דקאמר שם סתמא דש"ס הירושלמי הכל מודים בסנדל של עיר הנדחת שהוא כשר דכתיב חלוץ הנעל מכל מקום היינו לא תאמר כן מסברא בחליצה כמו בשופר דאמר רבי אלעזר שם. משום דלא דמי מנעל לשופר. דבשופר יוצא בקול אף שאין נוגע בגוף השופר של איסור הנאה. מה שאין כן במנעל דחליצה. לפיכך פירש א"כ אמר רבי מנא כמה דאת אמר תמן יום תרועה יהיה לכם מכל מקום כן את אומר הכא חלוץ הנעל מכל מקום ע"כ. היינו מיתורא דקרא דוקא ילפינן כן ולא מסברא כרבי אלעזר בשופר אלא כרבי יוסי דהוא עיקר ודו"ק. וכן נראה מהראב"ד ז"ל בהשגות פ"א מהל' שופר שכתב הרמב"ם ז"ל ואין בקול דין גזל. א"א אפילו יהיה בו דין גזל יום תרועה יהיה לכם מ"מ. הכי איתא בירושלמי עכ"ל. היינו כמו שכתבתי דמאן דיליף מריבוי דקרא מיקל יותר ממאן דיליף מסברא. ועיי"ש בהמ"מ שכתב דהרמב"ם ז"ל פסק כרבי אלעזר בירושלמי הנ"ל דאמר מסברא שופר הגזול שתקע בו יצא ואין הדין כן בלולב ובמצה ונתן טעם לדבר מפני מה נחלק שופר מהם לפי שמצות השופר אינה אלא השמיעה והשמיעה בלא נגיעה היא ובלא הגבהה מן השומע אע"פ שהתוקע נוגע בו מ"מ אין השומע נוגע בו כלל אלא ששומע הקול יוצא ואין בקול דין גזל ולפיכך אף התוקע יוצא בו אבל לולב ומצה אין אדם יכול לצאת ידי חובתו בהן אלא בנגיעת גופן ולפיכך כשהן גזולים לא יצא בהן כו' עכ"ל. נראה לי לפי שכתב הה"מ דאף התוקע בעצמו שהוא נוגע בשופר יצא מטעם מיגו שיכול לצאת בשמיעת הקול מאחר יוצא נמי מתקיעת עצמו. לפיכך כתב על דברי הראב"ד ז"ל שסובר כדברי מי שאומר כן בירושלמי ומ"מ אין מקום כאן להשגה אחר שהדין והטעם שהזכיר רבינו אמת עכ"ל. היינו דמ"ד מסברא ומ"ד מקרא בירושלמי שם אין ביניהם נפקא מינה לדינא כלל. אבל לפי מה שכתבתי לעיל איכא נמי נפקא מינה לדינא. דמ"ד מסברא דוקא השומע יצא אבל התוקע בעצמו לא יצא. ולמ"ד מקרא אף התוקע בעצמו יצא. ועוד אפשר לומר נפקא מינה לדינא. דלמ"ד מסברא דוקא בדיעבד יצא דאין בקול משום איסור הנאה מדאורייתא. כמו שאין מעילה בקול. אבל לכתחלה אסור מדרבנן כמו שאמרו בריח ומראה וקול מעילה אין בהם אבל איסורא מדרבנן יש בהם כדאיתא פסחים (כ"ו א') עיי"ש ברש"י ותוס' (וביומא ל"ט ב' ובסוכה כ"ג א') ולמ"ד מקרא יוצא אף לכתחלה דאין כח ביד חכמים לאסור היכא שהתורה התירה כדכתב הט"ז ביו"ד רסי' קי"ז עיי"ש. א"כ שפיר הוה השגת הראב"ד ז"ל על הרמב"ם ז"ל נפקא מינה לדינא ודו"ק. ראיתי בפתח הדביר של אאמ"ו הגאון זצ"ל על בעל העיטור ה' שופר ח"א הכשרו אות ל"ז ד"ה שופר של ע"ז כו' ועי' בהגמי"י פ"א מה' שופר אות ד' וצ"ע שם. יעו"ש היטב עכ"ל הזהב. היינו דהרמב"ם ז"ל (פ"א ה"ג) מה' שופר כתב שופר של ע"ז אין תוקעין בו לכתחלה ואם תקע יצא ע"כ. על זה כתב שם הגמי"י אות ד'. כן איתא בירושלמי פרק לולב הגזול ובמצות חליצה דאמר רבי אלעזר ורבי מנא וכן תני רבי חייא ודלא כר' יהודה דהכא דאמר כתותי מיכתת שיעורא וכן תני רבי אושעיא התם עכ"ל. פלא מאד לכל המעיין שם בהרמב"ם שכתב ושל עיר הנדחת אם תקע בו לא יצא עכ"ל. הלא מפורש כרב יהודה בגמרא דידן (ר"ה כ"ח א') כפירוש התוס' שם דמחלק בין ע"ז של עכו"ם אם תקע יצא. ובשל עיר הנדחת ובע"ז של ישראל דומיא לעיר הנדחת אם תקע בו לא יצא דכתותי מיכתת שיעורא. ובירושלמי הנ"ל כתב להיפך דאף בשל עיר הנדחת ובע"ז של ישראל הדומה לעיר הנדחת כיון דבהדדי תני כשר. א"כ כלפי לאיי דברי הגמי"י שכתב על הרמב"ם. כן איתא בירושלמי כו' ודלא כר' יהודה דהכא כו'. וגם מאי מסיק עוד שם. וכן תני רבי אושעיא התם.

על כן לי הצעיר נראה לדבר ברור. כי לפני הגמי"י הי' גירסת הרמב"ם כאן הכי שופר של ע"ז ושל עיר הנדחת אין תוקעין בו ואם תקע בו יצא כדמוכח כן בהמ"מ שם שגרס שופר של ע"ז ושל עיר הנדחת כו' עיי"ש היטב. לפי הגירסא זו שפיר כתב הגמי"י כן איתא בירושלמי כו' דאמר ר' אלעזר ור' מנא וכן תני ר' חייא היינו בירושלמי הנ"ל דשופר של ע"ז ושל עיר הנדחת כשר. ודלא כרב יהודה דאמר כתותי מיכתת שיעורא היינו בגמרא דידן שם. וכן תני ר' אושעיא התם היינו בירושלמי הנ"ל תני ר' אושעיא פסול. טעמו כמו דאמר רב יהודה בבבלי שם כתותי מיכתת שיעורא כדפרשתי לעיל. וסבר הגמי"י אף דר' אושעיא תני כמו רב יהודה. מ"מ פסק הרמב"ם ז"ל לפי גירסתו אם תקע בשל עיר הנדחת יצא. כמו ר' אלעזר ור' מנא ור' חייא דאמרו של עיר הנדחת כשר. מטעם שאין איסור הנאה בקול כמו שכתב הרמב"ם ז"ל א"כ הטעם בשופר הגזול אם תקע בו יצא וטעם אחד הוא לגזל ולעיר הנדחת. כדאמר ר' אלעזר טעמא בירושלמי הנ"ל מסברא החילוק בין שופר ללולב. דלולב יוצא בגופו. ושופר יוצא בקול. והשלשה המכשירים הם רבים כנגד השנים הפוסלים והלכה כרבים ודו"ק. וכל זה פירש הגמי"י שפיר לפי גירסתו בהרמב"ם דהירושלמי פליג בסברא על הבבלי לדעת הרמב"ם ז"ל. ולדעת הראב"ד שם פליגי בדרשת הקרא כדלעיל. אבל לפי גירסתנו בהרמב"ם ושל עיר הנדחת אם תקע לא יצא. הלא הוא ממש דברי רב יהודה בבבלי שם. מוכרחים אנו לומר לדעת הרמב"ם ז"ל דהירושלמי נמי מודה לסברת הבבלי בזה דאמרינן כתותי מיכתת שיעורא בשופר של עיר הנדחת הצריך שיעור מהעולם ובעי שיעור טפח בינוני מצומצם דוקא השוה לכל אדם. כמו שפירשו הגמי"י והמ"מ שם הלכה ה' שכתב הרמב"ם שיעור השופר כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן עכ"ל. היינו טפח כדאיתא בפרק המפלת. וכן הסכמת סתמא דש"ס בבלי כדפירשו הר"ן והרא"ש והטור הנ"ל. והמכשירים בירושלמי הנ"ל סברי דלא בעי בשופר טפח בינוני דוקא כדלעיל. ור' אושעיא דפסל בירושלמי הנ"ל אזיל לשיטתו דתני בנדה (כ"ו א') דבעי שופר טפח בינוני דוקא כדלעיל. ולא תקשה לפי זה מאי קאמר שם בירושלמי הכל מודים בלולב פסול ופריך מה בין שופר ללולב. ומשני או מיתורא דקרא או מסברא הנ"ל. ולא קאמר החילוק בין שופר ללולב. משום הטפח בינוני. אפשר לומר דלא פסיקא להירושלמי אם המכשירים בשופר משום דלית להו טפח בינוני בשופר. אפשר בלולב נמי לית להו טפח בינוני כדמשמע שם ספ"א דאיכא מחלוקת של האמוראים או תנאים בזה כדלעיל. ועוד יש לומר דהטעם זה משום טפח. אינו מספיק לחלק אלא בין שופר ללולב עיר הנדחת דצריך שיעור מהעולם למ"ד דלולב בעי שיעור טפח בינוני אמרינן כתותי מיכתת שיעורא ושופר דלא בעי טפח בינוני לא שייך בו כתותי מיכתת שיעורא. אבל בשאר איסורי הנאה דלא בעי שיעור מהעולם וכן בהגזול. וכן למ"ד כל העומד לשרוף כשרוף דמי. דבכל אלו ליכא למימר הטעם שופר כשר ולולב פסול דזה בעי טפח וזה לא בעי. ועוד הטעם דשופר לא בעי טפח לא מהני אלא דכשר בדיעבד דלא אמרינן כתותי מיכתת שיעורא בעיר הנדחת אבל מנין דכשר אף לכתחלה לפיכך נקט הירושלמי החילוקים שהם מספיקים בכל איסורי הנאה ואף באיסור גזל וגם לדברי הכל אף לר"ש דאמר כל העומד לשרוף כשרוף דמי. וכן להכשיר בשופר לכתחלה רבי יוסי אמר מקרא ילפינן. ור' אלעזר אמר מסברא כדלעיל. אבל באמת מזה שלא כתב הרמב"ם ז"ל מפורש שיעור הטפח בשופר מוכח שפיר כגירסת הגמי"י והמ"מ הנ"ל בשל עיר הנדחת אם תקע יצא כהמכשירים בהירושלמי הנ"ל ולא אמרינן כתותי מיכתת שיעורא מטעם דלא בעי טפח בינוני דוקא שיעור הקצוב השוה לכל אדם. כי אם שיעור לכאו"א לעצמו כדי שיאחז התוקע ביד עצמו השופר ויראה מכאן ומכאן הכל לפי מדת יד האדם התוקע גדול או קטן. ואפשר דאף הרי"ף ז"ל בפ"ג דר"ה שלא הזכיר בשיעור השופר מפורש טפח. אלא כתב סתמא ג"כ כוונתו דלא בעי טפח דוקא כהירושלמי הנ"ל ובזה ניחא דלא כתב הדין של

עיר

עיר הנדחת לא יצא. אלא כתב סתם בשופר של ע"ז אם תקע יצא. ודלא כהר"ן והרא"ש ז"ל שם. אולם יותר נראה לי לומר בפשטות מטעם דעיר הנדחת ואשרה ליכא בזמן הזה לכך לא כתבם הרי"ף ז"ל כדרכו להשמיט הדינים שאינם נוהגין בזמן הזה כמו שכתבתי לעיל ודו"ק:

וכתותי מכתת שיעוריה (כו) אבל ע"ז של עכו"ם יצא וכגון

(כו) אבל ע"ז של עכו"ם יצא. קשה אמאי יצא מצוה הבאה בעבירה היא. ויש לומר דלא שייך לומר מצוה הבאה בעבירה אלא בהעושה העבירה עצמו אבל לא בעבירה שעשו אחרים כדעת הא"ח ז"ל בב"י או"ח סימן תרמ"ט והמחבר שם סעיף א'. וכן מוכח מהירושלמי רפ"ג דסוכה א"ר לוי זה שהוא נוטל לולב הגזול למה הוא דומה לאחד שכיבד את השלטון תמחוי אחד ונמצא שאינו שלו אמרו אוי לו לזה שנעשה סניגורו קטיגורו ע"כ. ועי' במדרש רבה ותנחומא פ' אמור איתא שם המשל באריכות. וזה לא שייך נמי בע"ז של עכו"ם. ולפי זה אתי שפיר נמי הא דכתב שם הב"י בשם הא"ח ז"ל וכן פסק שם בשו"ע סעיף ד'. וכן כתב הריטב"א המיוחס לרשב"א בחדושיו רפ"ג דסוכה. גנות הצעירים והדורסים וכיוצא בהם מבתי הכומרים מותר ליטול משם לולב או שאר מינים למצוה ע"כ. היינו לא שייך בהם מצוה הבאה בעבירה. דא"ח לשיטתו לעיל דבעבירה שעשו אחרים ליכא איסור משום מצוה הבאה בעבירה. ומ"ש שם המ"א אות י"ד ד"ה מותר ליטול ומ"מ אם יש אחרים אע"פ שאינם יפים כזו יקח אחרים ס"ח תל"ח עכ"ל. היינו משום דמאיסי כדעת ר"ת ז"ל בע"ז של עכו"ם אף שביטלו אינו יוצא בו לכתחלה משום דמאוס. אי נמי סבר הס"ח ז"ל דלכתחלה אסור משום מצוה הבאה בעבירה אף בעבירה שעשו אחרים. ועוד נראה לי לומר דאף בע"ז של ישראל ועיר הנדחת דלא יצא משום דכתותי מיכתת שיעורא. ודוקא למ"ד דשופר בעי שיעור קצוב טפח בינוני. אבל למ"ד דלא בעי שיעור טפח בינוני דוקא אלא שיעור כדי שיאחז בידו התוקע בעצמו לכאו"א כפי שהוא גדול או קטן כשר כדאיתא בירושלמי רפ"ג דסוכה ופי"ב ה"ב דיבמות כדלעיל אות כ"ה בפרקין. ולא אמרינן דסוף סוף לא יצא משום מצוה הבאה בעבירה. יש לומר דמיירי לאחר הביטול; ואף דלא מהני הביטול בע"ז של ישראל. דוקא לענין זה לא מהני הביטול דאסור בהנאה ובעי ביעור מהעולם. לכך בדבר הצריך שיעור הקצוב כגון שופר ולולב לא יצא משום דכתותי מיכתת שיעורא. ולמ"ד כל העומד לשרוף כשרוף דמי כל דבר הצריך שיעור אף שאינו שיעור קצוב כגון מצעל חלילה והנגע נמי לא יצא כדלעיל. אבל למ"ד דכל העומד לשרוף לאו כשרוף דמי ודבר שאין צריך לשיעור קצוב מהני הביטול נגד זה דשפיר יצא אף שאסור בהנאה משום דמצות לאו ליהנות נתנו ומשום מצוה הבאה בעבירה נמי ליכא אף בישראל עצמו שעבדו. משום שכבר העבירה נעשה קודם הביטול. ועתה לאחר הביטול ליכא עוד עבירה בשעת קיום המצוה. ולפי זה יש לי לפרש הא דאיתא ברכות (מ"ז ב') מעשה בר"א שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה שחרר עבדו והשלימו לעשרה שחרר אין לא שחרר לא תרי אצטריכו שחרר חד ונפיק בחד והיכא עביד הכי והא אמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו לדבר מצוה שאני מצוה הבאה בעבירה היא מצוה דרבים שאני ע"כ. וקשה אמאי לא פריך כן סתמא בגמ' בגיטין (ל"ח ב') מצוה הבאה בעבירה היא עיי"ש. וכתב שם הר"ן ז"ל כל המשחרר עבדו עובר בעשה משמע דלאו עשה גמור הוא דבגמרא פרכינן מיתבי מעשה בר"א שנכנס לבית המדרש ולא מצא עשרה שחרר עבדו והשלימו לעשרה ומפרקינן מצוה שאני ואי עשה גמור הוא היכי דחינן עשה שבתורה משום האי מצוה ויש מפרשים שלא אמרה התורה לעולם בהם תעבודו אלא משום שלא יתן להם מתנת חנם כענין שכתוב בעכו"ם לא תחנם וכיון דאיכא מצוה לאו משום חנינה דידהו קעביד אלא לצורך עצמו והוה לו כנותן דמי עצמו ע"כ. ולפי פירוש הר"ן ז"ל אתי שפיר מה שלא פריך התם בגיטין מצוה הבאה בעבירה היא. אבל אכתי קשה על סתמא דגמרא דברכות שם באמת אמאי פריך מצוה הבאה בעבירה היא ומשני מצוה דרבים שאני. ואאמ"ו זצ"ל תירץ וכן הנודע ביהודה בתשובה עיי"ש. דבגיטין גרסינן אמר רב יהודה אמר שמואל המשחרר עבדו עובר בעשה. ושמואל לא סבר בדרבנן מצוה הבאה בעבירה (סוכה ל' א') כפירוש התוס' שם ד"ה מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול הכא דוקא שהוא מדרבנן לא חייש אמצוה הבאה בעבירה ע"כ. ותפלה דרבנן לכך לא פריך ממצוה הבאה בעבירה בגיטין שם. אבל בברכות שם גרסינן והא אמר רב יהודה כל המשחרר כו'. ורב יהודה שפיר אית לו מצוה הבאה בעבירה לכך פריך עליו שפיר ודברי פי חכם חן. אבל מ"מ לא מספיק התירוץ שלו לפי גירסת הרי"ף והרא"ש דגרסי נמי בגיטין שם אמר רב יהודה כל המשחרר כו'. ועי' ברא"ש ברכות פ"ז סי' כ' דגרס כמו בגיטין שם אמר רב יהודה כל המשחרר כו' ולא גרס בשם שמואל. וגם לא גרס שם הפירכא מצוה הבאה בעבירה כמו בגיטין שם. ואין לומר דהרא"ש ז"ל בכיון השמיט בברכות שם הפירכא דמצוה הבאה בעבירה. משום דפסק דלא חיישינן משום מצוה הבאה בעבירה במצוה דרבנן דהא באמת לא כתב כן בפ"ג דסוכה סי' ג' אלא הסכים שם לדעת הרי"ף דהלכה כר' יוחנן נגד שמואל ומצוה הבאה בעבירה פסול אף ביום שני דרבנן עיי"ש. א"כ קשה למה השמיט בברכות שם הפירכא מצוה הבאה בעבירה. ועי' בקרבן נתנאל על הרא"ש גיטין פ"ד סימן כ"ג אות ע"ז שדחה דברי הר"ן שם משום פירכת הגמרא דברכות שם מצוה הבאה בעבירה היא. ונראה לי דמשום הכי לאו דחי' היא כלל דהר"ן לא היה גרס גם בברכות שם הפירכא מצוה הבאה בעבירה כמו הרא"ש הנ"ל. ובאמת נראה לי ליישב הגירסא שלנו. ולפרש הגמרא בברכות שם באופן אחר. לפי הא דאיתא בגיטין (מ' א') אמר רבי יהושע בן לוי עבד שהניח תפילין בפני רבו יצא לחירות מיתבי לוה הימנו רבו או שעשאו רבו אפוטרופוס או שהניח תפילין בפני רבו או שקרא שלשה פסוקים בבית הכנסת בפני רבו הרי זה לא יצא לחירות אמר רבה בר רב שילא כשרבו הניח לו תפילין ע"כ. וכתב שם הרא"ש פ"ד סימן כ"ו. ור"ת ז"ל פירש שיכולין לברך ואין בזה משום ברכה לבטלה אלא משום דאין עבדים רגילין בתפילין ואי לאו דשחררו לא הוה מניח לו שלא יצא עליו קול שחרור ויפסיד את עבדו וכן נמי אם היה רבו שליח צבור וקראו בתורה יצא לחירות ע"כ. וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ח הי"ז מהל' עבדים והטוש"ע יו"ד סימן רס"ז סעיף ע' או שאמר לו רבו לקרות שלשה פסוקים בספר תורה בפני הצבור וכל כיוצא באלו הדברים שאינו חייב בהם אלא בן חורין יצא לחירות וכופין את רבו לכתוב לו גט שחרור ע"כ. א"כ לפי זה אתי שפיר הגמרא בברכות שם ואמר רבי יהושע בן לוי תשעה ועבד מצטרפין. ופריך עליו הגמרא מיתבי מעשה בר"א כו' שחרר אין לא שחרר לא. ומשני תרי אצטריכו שחרר חד ונפיק בחד היינו שעשאו לשליח צבור להוציא את הרבים בקריאתו בתורה או לפרוס את שמע וכיוצא בו שאין העבד חייב בהם. ופריך סתמא דגמרא והיכי עביד הכי והא אמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבודו ומשני מצוה שאני היינו זה ששחרר חד לצרפו למנין עשרה משום מצות עשה ונקדשתי בתוך בני ישראל דוקא בעשרה כדילפינן ג"ש תוך תוך מדכתיב מתוך העדה ואין עדה פחות מעשרה כדכתב הרא"ש שם. אי נמי דאסור לשחררו משום לא תחנם ור"א שחררו משום מצוה ולא משום לא תחנם כדכתב הר"ן בגיטין פ"ד הנ"ל. ולא שייך למיפרך כלל משום מצוה הבאה בעבירה מטעם דעבירה של שיחרור נעשה כבר קודם הצירוף למנין ובשעת המצוה ליכא עוד עבירה. כלל כדלעיל. אבל על מה דנפיק ר"א בחד פריך שפיר סתמא דגמרא דוקא בברכות שם. ולא בגיטין שם. מצוה הבאה בעבירה היינו התירוץ זה דנפיק בחד הוא אליבא דרבי יהושע בן לוי דוקא דאמר תשעה ועבד מצטרפין. מ"מ קשה עליו איך אפשר לומר כלל דר"א הוי נפיק בעבד. הא ריב"ל בעצמו אמר בגיטין שם. אם הניחו רבו תפילין יוצא לחירות וכן בכל דבר שאינו

מחויב

מחויב בו אלא בן חורין וכופין את רבו לכתוב לו שטר שחרור. א"כ בשעת המצוה עצמה עובר ר"א בעצמו בעשה לעולם בהם תעבודו. כיון שבזה שהוא מקיים המצוה עושה העבירה של שחרור קשה שפיר מצוה הבא בעבירה היא. ומשני כהאמת דגמרא דגמרא מצוה דרבים שאני היינו לגבי אחרים ליכא למימר מצוה הבא בעבירה כי אם בר"א עצמו שעשה עבירה בגרמא בשביל המצוה רבה להוציא את הרבים ידי חובתם והוא בעצמו לא פשע כלל בזה לעבור במזיד על לא תחנם כדעת הר"ן הנ"ל וגם מצוה דרבים הוא מצות עשה כדעת הרא"ש הנ"ל. ולא שייך בזה וכי אומרין לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך משום דמצוה רבה דרבים היא וגם לא פשע כדעת התוס' שבת (ד' א') ד"ה וכי אומרין לאדם כו' עיי"ש. אי נמי יש לומר דהגמרא אשמעינן בזה דיכא גופא בשיחרור עבדים היכא דהיה רבו אנוס לקראותו לפני רבים להוציאם ידי חובתם וחובת עצמו במקום שאין אחר כמותו לא יוצא בזה לחירות ואין כופין את רבו לשחררו מטעם דאמרינן הלכה כריב"ל דאף עבד ושפחה מצטרפין ור"א לא כיון כלל לשחררו בזה דנפיק בו והניחו לקראות ברבים בתורה או דבר שבקדושה משום דמצוה דרבים שאני ולא הוה כלל מצוה הבא בעבירה ושפיר יצא ודו"ק. כי הוא נכון ב"ה. ועיין בהגהות יד שאול יו"ד סימן רס"ז סעיף ע"א שכתב עי' ע"ז (י"ז ב') מ"מ שבקת עבדך לחירות ופירש"י שהם גזרו על כך שהוא דת יהודית וקשה הא אדרבה אסור לשחרר עבדו ועובר בעשה ולפמ"ש כאן יש לומר דעשה כן כדי ללמוד תורה או כדאמרו ששחרר עבדו כדי להשלים לעשרה וה"ה הוא עשה כן ועי' בחידושי ת"ח שם ודו"ק עכ"ל. להתירוץ הראשון שלי הנ"ל אפשר דלכך לא פירש דמעשה בר"א ששחרר עבדו בברכות שם הוא ר"א בן פרטא דע"ז שם. משום דלא שאלו לו מ"ט שבקת עבדים. אלא מ"ט שבקת עבדך. משמע חד עבד. ור"א בברכות שחרר תרי עבדים כדלעיל. אבל באמת סתם ר"א בכל הש"ס לאו ר"א בן פרטא הוא ועוד דעיקר הוא בברכות שם כהתירוץ השני שלי הנ"ל דבאמת גם ר"א לא שחרר עבדו השני כלל דאנוס היה דנפיק בו משום מצוה דרבים להוציאם ידי חובתם ודו"ק: (כז) הנה במצוה הבא בעבירה כבר דשו בה רבים ויש בזה שיטות הרבה בסברות חלוקות ואענה גם דעתי לבאר סברתם ומקורם בע"ה. הנה דעת ר"ת ז"ל דמצוה הבא בעבירה פסול מדאורייתא בתוס' סוכה (ט' א') ד"ה מה חגיגה לד' אף סוכה לד' כו' והתוס' שם חלקו עליו וסברי דהוא מדרבנן. ונראה לי דפלוגתתם יצא מהמקור הדין בסוכה (ל' א') לולב הגזול פסול בי"ט שני אמר ר' יוחנן משום רשב"י משום דהוה לו מצוה הבא בעבירה שנאמר והבאתם הגזול ואת הפסח ואת החולה גזול דומיא דפסח מה פסח לית לו תקנתא אף גזול לית לו תקנתא לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש בשלמא לפני יאוש אדם כי יקריב מכם אמר רחמנא ולא דידיה הוא אלא לאחר יאוש הא קנייה ביאוש אלא לאו משום דהוה לו מצוה הבא בעבירה וא"ר יוחנן משום רשב"י מאי דכתיב כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה משל למלך בשר ודם שהי' עובר על בית המכס אמר לעבדיו תנו מכס למוכסים אמרו לו והלא כל המכס כולו שלך הוא אמר להם ממני ילמדו כל עוברי דרכים ולא יבריחו עצמן מן המכס אף הקב"ה אמר אני ה' שונא גזל בעולה ממני ילמדו בני ויברחו עצמן מן הגזל כו' ע"כ. וקשה על סתמא דגמרא למה הצריכו להביא השני מימרות דר' יוחנן משים רשב"י. והריטב"א המיוחס להרשב"א בחידושיו כתב והיכא נוסחאי דוקאי דגרסי אלא בי"ט שני אמאי א"ר יוחנן משום רשב"י משום דהוה לו מצוה הבא בעבירה דכתיב כי אני ה' שונא גזל בעולה משל למלך כ"ו והאי נוסחא דייקי טפי דודאי פסולה דמצוה הבא בעבירה משונא גזל בעולה נפקא והוא קרא דהבאתם גזול את הפסח ליאוש שאינו קונה אצטריך כדהתם וזה נכון וברור ואין בו בית מיחוש עכ"ל. אולם גם ליישב את הגירסא שלנו יש לומר לדעתי דממאמר הראשון דר' יוחנן לא ידעינן אלא בקרבן דוקא ולא במידי אחריני. ועוד בדבר שחיובו מדאורייתא דוקא הוא. מנין אף בכל המצות ואף בדבר שחיובו מדרבנן. לכך הביא המימרא השני' כי ה' שונא גזל בעולה היינו אף בעולת נדבה ולא בחיוב דוקא. והביא המשל שהמלך אמר לעבדיו תנו מכס למוכסים היינו אף בדבר שחיובו מדרבנן ולא מדאורייתא. יכול כיון דמדאורייתא פטור מהמצות לא שייך מצוה הבא בעבירה כדאמרו לו והלא כל המכס שלך. לכך אמר להם ממני ילמדו כל עוברי דרכים ולא יבריחו עצמן מן הגזל היינו אף במצוה דרבנן פסול בעבירה כדי שלא יעשו עבירה. אי נמי המאמר הראשון מיירי בקרבן הבא לכפרה דוקא על החטא שלו כגון אשם וחטאת או קרבן שלמים ותודה שאדם נהנה מהכפרה או מהבשר לכך פסול הגזול. אבל מנין בקרבן עולה שהוא כליל לד' ואין לאדם שום הנאה ממנו מנין וכן בכל המצות למ"ד דלא ליהנות נתנו מנין. כל זה ילפינן שפיר מהמאמר השני כי אני ה' שונא גזל בעולה. ושפיר מדויק המשל אמרו לו והלא כל המכס שלך היינו דאין מזה הנאה לשום אדם אלא לריח ניחוח לה' לבדו מהעולה. וכן מכל המצות למ"ד מצות לאו ליהנות נתנו. ועוד כי הכל שלו כדכתיב לי הכסף והזהב. ולה' הארץ ומלואה. ועוד יש לומר דממאמר הראשון פסול מצוה הבא בעבירה אף בדיעבד כמו הפסח בקרבן פסול אף בדיעבד אף הגזול פסול אף בדיעבד מטעם שחיובו דאורייתא ובא לכפרה. ומאמר השני פוסל לכתחל' דוקא בחיוב דרבנן ובדיעבד כשר. ואף בחיוב דאורייתא למ"ד דמצוה הבא בעבירה מדרבנן דוקא לכתחלה אבל לא בדיעבד. אי נמי אף למ"ד דמצוה הבא בעבירה מדאורייתא דוקא בקרבן פסול בדיעבד משום דבא לכפרה אבל בשאר מצות דאורייתא דוקא לכתחלה פסול ולא בדיעבד. ורבי יצחק בר נחמני אמר שמואל בי"ט שני יוצא בגזול. היינו אף לכתחלה ופירש התוס' הכא דוקא שהוא מדרבנן לא חיים אמצוה הבא בעבירה ע"כ. היינו דהתוס' לשיטתם דפליגי על ר"ת ז"ל וסברי דמצוה הבא בעבירה פסול מדרבנן. אף לר' יוחנן בכל המצות ודוקא לכתחלה פליג עליו ר' יצחק בר נחמני אמר שמואל בחיוב דרבנן דוקא. דתרי דרבנן לא אמרינן דלא גזרי גזירה לגזירה. ור' יוחנן סבר דתרי דרבנן נמי אמרינן דגזרינן גזירה לגזירה. אבל במצוה דאורייתא כ"ע מודים דפסול לכתחלה משום מצוה הבא בעבירה. ולפי זה אתי שפיר הא דדרשינן סוכה (מ"ג א') ולקחתם לכם להוציא הגזול ביום ראשון היינו אף דיעבד פסול ולא יצא. ומשום מצוה הבא בעבירה לכתחלה אסור ליקח. וכ"ש לברך עליו אסור משום מנאץ. אבל אם לקח בדיעבד יצא מדאורייתא בלא ברכה דברכות לא מעכב דברכות מדרבנן הוא. ונראה לי דאף למ"ד מצוה הבא בעבירה מדרבנן. אף בשעת הדחק דליכא לולב כשר מ"מ אסור לצאת במצוה הבא בעבירה משום דמאוס וכ"ש לברך עליו. מה שאין כן בכל הפסולים דאורייתא אף שפסולים בדיעבד מ"מ בשעת הדחק מותר ליקח לכתחלה ואף לברך עליו כמו בלולב היבש כדאיתא בתוס' סוכה (ל"א א') ד"ה לא מצא אתרוג לא יביא לא רימון ולא פריש כו'. ומה שכתבו שם התוס' (ל' א') ד"ה משום דהוה לו מצוה הבא בעבירה והדתניא לקמן פ' לולב וערבה (מ"ג א') לכם משלכם להוציא את השאול ואת הגזול משום שאול איצטריך דבלאו לכם נפקא לן גזול משום מצוה הבא בעבירה היינו לפני יאוש למ"ד יאוש כדי קני. או אף לאחר יאוש למ"ד יאוש גרידא בלא שינוי רשות ושינוי מעשה לא קני מיירי דגזל לולב של חבירו סבר ר' יוחנן דאף דיעבד לא יצא. משום מצוה הבא בעבירה. דאע"ג דקרא גבי קרבן כתיב הוא הדין בכל מצות דהוו דאורייתא כדמוכח בריש הגוזל קמא (צ"ד א') גבי הרי שגזל סאה של חיטין וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה דאין זה מברך אלא מנאץ. היינו דוקא לאחר שקנאה בשינוי מעשה ובשינוי השם והוי שלו הגזל ודמים הוא חייב לו. אז הוי שפיר בדיעבד חלה כשרה. אף בלא ברכה. דהברכה לא מעכבה. אבל לכתחלה אין להפריש בברכה משום דמאוס אף שעבירה כבר נעשה מ"מ אסור מדרבנן לכתחלה משום העבירה שעשה בעצמו כבר וחשיב עליו מצוה הבא בעבירה מדרבנן וכ"ש שאסור לברך עליו כמו שכתבו התוס' שם ד"ה הא קניי' ביאוש כו' והא דמשמע בריש הגוזל קמא (צ"ד א') בההיא דגזל סאה דאע"ג דשינוי קונה

חביב

חשיב מצוה הבא בעבירה אע"פ שקנאו בשינוי מעשה קודם שבא לידי חיוב חלה התם דחוי בעלמא הוא אי נמי שאני ברכה דאיכא נמי הזכרה לשם שמים ע"כ. א"כ מזה מוכח שפיר אם עשה המצוה בשעה שהוא גזל גמור קודם הקנין והוה ממש מצוה הבא בעבירה בשעת העבירה ממש פסול אף בדיעבד אף בכל המצות דהוה דאורייתא ולפי זה אתי שפיר לשון התוס' כאן הוא הדין בכל המצות דהוו דאורייתא אף שבאמת ר' יוחנן קאמר אף בי"ט שני שהוא מצוה דרבנן פסול משום מצוה דרבנן היינו דוקא לכתחלה אבל בדיעבד יצא ובמצוה דאורייתא אף בדיעבד לא יצא. ואף שר' יוחנן יליף הכא מצוה הבא בעבירה פסול בלולב הגזול מהקרבן. היינו דוקא לכתחלה. אי נמי שפסול קודם הקנין הי נמי שהמצוה מסייע הקנין כפירוש התוס' שם ד"ה הא קניי' ביאוש כו'. אבל שיפסל מצוה הבא בעבירה אף בדיעבד בכל המצות דאורייתא. וכן שיפסל מדרבנן לכתחלה מצוה הבא בעבירה אף לאחר הקנין גמור ועבירה נעשה כבר. כל זה לא ידעינן אלא מפרק הגוזל קמא. שגזל סאה חטים וקנאה בשינוי מעשה ושינוי השם קנין גמור. והפריש חלה בדיעבד הוה חלה. אבל לכתחלה אסור להפריש חלה בברכה לכתחלה מדרבנן. ומתורץ שפיר קושית המהר"ש ז"ל עיי"ש. ועוד יש לומר סברת התוס' הוא יותר לפסול מטעם המצוה הבא בעבירה ולא מטעם אחר. דאם אין לו לולב אחר אלא הפסול יוצא בשעת הדחק. מה שאין כן אם הפסול משום מצוה הבא בעבירה. אף אם אין לו אחר אסור לצאת בזה כדלעיל. לפי זה אתי נמי שפיר מה שכתבו התוס' שם. וא"ת לקמן (ל"א א') דפסלינן לולב של אשרה ושל עיר הנדחת משום דכתותי מיכתת שיעורא תיפוק לו משום מצוה הבא בעבירה אף דפסול מטעם כתותי מיכתת שיעורא הפסול הוא מדאורייתא והפסול מטעם מצוה הבא בעבירה אין הוא פסול אלא מדרבנן. מ"מ במקום הדחק שאין לו לולב אחר אלא של אשרה ועיר הנדחת אי משום כתותי מיכתת שיעורא מותר לצאת בו. ואי משום מצוה הבא בעבירה אסור. ותו אמאי שרינן דלאו אשרה דמשה היינו אף בי"ט שני דרבנן הוא מ"מ לכתחלה אסור משום מצוה הבא בעבירה אליבא דר' יוחנן לכתחלה ואמאי שרינן לכתחלה אשרה דלאו דמשה. דמתניתין סתמא קתני לא שנא בי"ט ראשון ולא שנא בי"ט שני פסול באשרה ועיר הנדחת. וגם סתמא דגמרא דקאמר הטעם דמיכתת שיעורא. אליבא דכ"ע אף לר' יוחנן דאית לו משום מצוה הבא בעבירה אף במצוה דרבנן. לכך פריך שפיר התוס' כאן איך אתי סתמא דגמרא אליבא דר' יוחנן. ובזה מתורץ שפיר מה שכתב הגאון רע"א זצ"ל בגליון הש"ס. זה אינו קושיא כ"כ די"ל דצריך ליתן טעם לשמואל דלא ס"ל מצוה הבא בעבירה ועכ"פ בי"ט שני דרבנן דמ"מ אשרה פסול משום כתותי כו' ועדיפא יש להקשות דלמה לי קרא מן הבקר להוציא הנעבד תיפוק לו משום מצוה הבא בעבירה עכ"ל. דעל קושיא הראשונה של רע"א ז"ל. יש לומר דהתוס' פריך דוקא לר' יוחנן איך אתי סתמא דגמרא שם. ועוד הא סתמא דגמרא קאמר כמו בר"ה (כ"ח א') אמר רב יהודה שופר של עיר הנדחת אם תקע לא יצא מטעם דכתותי מיכתת שיעורא. תקשה נמי אמאי לא אמר משום מצוה הבא בעבירה. והכא ליכא למימר בי"ט שני ואליבא דשמואל דוקא אמר רב יהודה דבר"ה ליכא חילוק בין י"ט ראשון לשני דקדושה אחת הם שני ימים של ר"ה. ועוד מאי קאמר נמי שם שופר של ע"ז אם תקע יצא. אמאי מצוה דאורייתא ואף בדיעבד פסול לר' יוחנן משום מצוה הבא בעבירה כמו שכתבו התוס' לעיל. ועל הקושיא השני' של רע"א ז"ל יש לומר משום דמצוה הבא בעבירה אינה פסול אלא מדרבנן לכך צריך קרא מן הבקר להוציא הנעבד דפסול מדאורייתא. וכתב עוד התוס' שם. וי"ל דלא דמי לגזל דמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיוצא בו אבל הני אתו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק בו ע"כ. והסברא זו היא מהירושלמי שבת פי"ג ה"ג בעון קומי ר' יוסי לא כן א"ר יוחנן בשם ר"ש בן יוצדק מצה גזולה אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח אמר לון תמן גופה עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה כך אני אומר הוציא מצה מרה"י לר"ה אינו יוצא בה ידי חובתו ע"כ. וקשה אמאי לא הביאו התוס' סברא זו בשם הירושלמי הנ"ל יש לומר לפי דמירושלמי משמע דסבר ר' יוחנן אף במצה הגזולה מכבר וקנאה בקנין גמור בשינוי מעשה ועתה היא שלו ודמים הוא חייב מ"מ אינו יוצא ידי חובתו בדיעבד כדכתב המהרש"ל בגמרא סוכה שם בהגהותיו מדקאמר גזול ולא גזל משמע לאחר הקנין. והטעם משום מצוה הבא בעבירה היכא שהמצוה מסייע הקנין. א"כ לפי זה ליכא לחלק בין גזל לאשרה דמאי שנא בין הגזול מכבר שקנאה ועבירה כבר נעשה בין אשרה שאין לה ביטול. שגם עתה עבירה היא בידו שמצוה לבערה מהעולם. אבל בין מצה שהוציא מרה"י לר"ה למצה הגזולה שפיר מחלק. לפי שבהוצאה כבר נעשה העבירה ע"י עצמו. והמצוה לא נעשה עתה מגרם העבירה מה שאין כן בגזל אף שהעבירה כבר נעשה מ"מ המצוה נעשה עתה מגרם העבירה. וכן באשרה ע"י שאין הוא מקיים מצות ביעור מהעולם נעשה המצוה מגרם העבירה והוה שפיר מצוה הבא בעבירה ותקשה אליבא דר' יוחנן אמאי אמרינן אשרה פסול משום כתותי כו' ולא משום מצוה הבא בעבירה. אבל התוס' הנ"ל מיירי בגזל ממש שלא קנאו כדלעיל שפיר מחלק בין גזל דמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיוצא בו לפי שאין לו לולב אחר אבל הני אתו מחמת עבירה שנעשה בו מי נפיק בו היינו דאף אם לא עשו אשרה היה יכול לצאת בו עתה אחר שכבר ביטל ועבירה נעשה כבר. ועוד נראה לפרש את הירושלמי הנ"ל הכי איתא התם תני מצה גזולה אסור לברך עליה אמר רב הושעיא על שם ובוצע ברך נאץ ד' אמר ר' יונה הדא דאת אמר בתחילה אבל בסוף לא דמים הוא חייב לו ר' יונה אמר אין עבירה מצוה ר' יוסה אמר אין מצוה עבירה א"ר אילא אלה המצות אם עשייתן כמצותן הן מצות ואם לאו אינן מצות ע"כ. והביאו הרא"ש ז"ל פסחים פ"ב סימן י"א עיי"ש ובקרבן נתנאל ועי' בב"י או"ח סימן קנ"ו שגרס תני כו' רבי יוסי אומר אין עבירה מצוה א"ר אילא אלה המצות אם עשייתן כמצותן הרי הם מצות ואם לאו אינם מצות משמע דלרבי יוסי ור' אילא בסוף נמי אינו מברך על מצה גזולה כו' עכ"ל. ועי' בב"י או"ח סימן תנ"ד. דהביא שם לשון הרא"ש דפסחים הנ"ל רבי אומר אין עבירה מצוה רבי יוסי אומר אין מצוה עבירה כו' ע"כ. הרי הוא כגירסתנו אלא נ"ל רבי יונה במקום רבי. ואפשר דתיבת „רבי" הוא ר"ת רב יונה וקשה מאד לפי גירסתנו איך סותר רבי יונה את עצמו. וגם רבי יוסי סותר את עצמו שם דלעיל מיניה אמר משום ר' יוחנן במצה גזולה אינו יוצא ידי חובתו אמר לון תמן גופה עבירה. ועיי"ש בהמפרשים שפירשו בדוחק. לכך נראה לי לפרש לפי גירסתנו ג"כ כדעת הב"י ז"ל והכי פירושו רבי יונה אמר אין עבירה מצוה. היינו בזמן שאין עבירה עוד לאחר שקנאה הגזל בשינוי מעשה שפיר הוה מצוה. ור' יונה לשיטתו שם דאמר בתחילה קודם שקנאה בשינוי מעשה. אבל בסוף לא תני אסור לברך עליו. משום דמים הוא חייב לו. רבי יוסה אמר אין מצוה עבירה היינו בזמן שאין מצוה כראוי כגון מצה גזולה אף לאחר השינוי מעשה שקנאה לעצמו ודמים הוא חייב לו מ"מ גופה עבירה. שאין לו מצוה אחרת. ור' יוסי לשיטתו דסבר כר' יוחנן לעיל דאמר מצה גזולה אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח. היינו אף לאחר שקנאה בשינוי מעשה יש בה משום מצוה הבא בעבירה ואינו יוצא אף בדיעבד. א"כ ר' יונה ור' יוסה פליגי בזה דר' יונה פסק הלכה כהאי תנא דתני מצה גזולה אסור לברך עלי' טעמא אמר רב הושעיא על שם ובוצע ברך נאץ ה'. היינו לכתחלה דוקא אסור. אבל בדיעבד יצא ידי חובתו ופליג האי תנא על ר' יוחנן משם ר"ש בן יוצדק דאמר אף לאחר שקנאה בשינוי מעשה אינו יוצא ידי חובתו בדיעבד. ור' יוסי פסק הלכה כר' יוחנן משם ר"ש בן יוצדק דלא יצא ידי חובתו בדיעבד אף לאחר שקנאה בשינוי מעשה. א"ר אילא אלה המצות אם עשייתן כמצותן הן מצות ואם לאו אינן מצות היינו ר' אילא הסכים כר' יוסי דהלכה כר' יוחנן דאף בדיעבד לא יצא אף שכבר קנאה בשינוי מעשה. מ"מ מצוה הבא בעבירה היא והוי ר' יוסי ור' אילא שניהם

כנגד

כנגד ר' יונה והלכה כרבים כדעת הרמב"ם ז"ל בפ"א מהלכות ברכות הי"ט כל האוכל דבר האסור בין בזדון ובין בשגגה אין מברך לא בתחלה ולא בסוף ובפ"ו ה"ז מה' חמץ ומצה אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו כגון שאכל טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו או שגזלה. זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בו ידי חובתו וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצא בו ידי חובתו ע"כ. ואפשר דהמחלוקת בירושלמי הנ"ל דוקא היכא שהמצוה מסייע את הקנין. דהיינו באכילתו הכזית מצה גזולה נעשה שינוי וקנה בזה השינוי עצמו את הגזל ונעשה שלו ודמים חייב לו. לר' יוחנן חשיב מצוה הבא בעבירה כדאמר בבבלי סוכה שם. וכן פסק ר' יוסי ור' אילא כוותיה והתנא פליג עליו כיון דקנה יש לו תקנה ויצא ידי חובתו אלא דאסור מדרבנן לברך משום בוצע ברך נאץ ה'. וכן מברך ברכת המזון בדיעבד כיון שנהנה וקנה הגזלה ודמים הוא חייב לו כדפסק ר' יונה. אבל היכא שכבר קנאה ביאוש ובשינוי מעשה קודם שקיים המצוה כגון גזל חטים וטחן ואפה מצה שקנאה בשינוי מעשה כבר ואין המצוה נעשה לסייע הקנין כ"ע מודים דשפיר יצא ידי חובתו במצה זו בדיעבד בלא ברכה כמו בחלה כדאיתא בהגוזל קמא (צ"ד א') כדלעיל. והברכות אין מעכבות. ולזה כיון המגיד משנה ז"ל שם שכתב אבל ראיתי מי שכתב ממה שאמרו אבל בסוף דמים הוא חייב לו ש"מ גזולה יוצא בה בדיעבד דהא לא כתיב מאכס עכ"ל ובסוף הירושלמי אינו נראה כן אלא לא יצא והוא שגזל מצה אבל גזל חטים או קמח ועשאו פת ודאי יוצא שקנאן בשינוי ודמים לבד הוא חייב לו כך כ"ל עכ"ל. וכתב כן באו"ח סימן תנ"ד עיי"ש. וכן מוכח מהירושלמי סוכה רפ"ג מה פליגין בשגזלו מסופה אבל אם גזלו ושיפהו דמים הוא חייב לו ע"כ. והביאו הב"י או"ח סימן תקפ"ו עיי"ש. היינו אף ר' יוסי דמיירי שם מודה בזה. ואף דר' יוסי פסק כר' יוחנן בשם ר"ש בן יוצדק בירושלמי שבת שם דבמצה גזולה לא יצא ידי חובתו בדיעבד אף בסוף דדמים הוא חייב לו מ"מ אין מצוה עבירה כדלעיל. כל זה הוא דוקא בזמן שהשינוי המעשה מסייע המצוה והמצוה מסייע להקנין אז הוא שפיר מצוה הבא בעבירה ולא יצא אבל אם כבר קנאה בשינוי מעשה קודם שהתחיל במצוה כגון גזל ושיפהו ונעשה לולב וכן גזל חטים ואפה מצה יוצא ידי חובתו. ודוקא בדיעבד בלא ברכה דאין הברכות מעכבות אבל לכתחלה בברכה לא משום בוצע ברך מנאץ כדלעיל כמבואר בשו"ע או"ח סימן תרמ"ט. אולם איתא בחידושי הריטב"א המיוחס לרשב"א על סוכה (ל"ה א') ד"ה אלא מצה כו' ובירושלמי פסל בפסח מה"ט מצה גזולה משום דהוה לה מצוה הבא בעבירה דקניי' ביאוש ושינוי רשות של מצוה כדלעיל ואע"פ שאינה באה לרצות אית בה משום מצוה הבאה בעבירה ובגמרא דילן לא אדכרו הא התם כלל משום דלא משכחת לה דסברי לה כדאמרינן בפ' אלו נערות (ל' ב') דמכי לעסיה בפומיה קניי' דלאו בר אהדורי הוא ואין לנגזל אלא דמים ותו ליכא בשעת הנאת גרונו ומעיו דעביד מצוה לא משום לכם ולא משום מצוה הבא בעבירה כדפרישנא לעיל גבי לולב וסוכה כו' עכ"ל. ולדעתי כיון לזה ג"כ המ"א ז"ל או"ח רסי' קנ"ו שכתב ואפשר דאפי' גזל לחם מברך בהמ"ז דכשאכלה כבר קנאו בשינוי כו' עכ"ל. ועי' בחידושי רע"א ז"ל או"ח סי' תנ"ד. אפשר שכיון ג"כ לזה. אולם נראה לי דהרשב"א לא כ"כ אלא דיצא ידי חובתו מדאורייתא בדיעבד דוקא לפי דהרשב"א לשיטתו שכתב בחידושיו שם (ט' א') ד"ה הא דאמרינן ההוא מיבעי לו למעוטי סוכה גזולה. תימה מילתא הא צ"ל קרא ת"ל דה"ל מצוה הבא בעבירה כדאמרינן בקרבן ולולב תירצו בתוס' דליכא למימר מצוה כו' אלא בדברים הבאים לרצות כקרבן ולולב אבל לא בשאר מצות וליכא כדמוכח בירושלמי בפסחים. ט"ם הוא דליכא בפסחים כלל. וצ"ל בפסח גבי מצה גזולה התם נמי מוכח קצת דמצוה הבא בעבירה איסור תורה הוא כו' עכ"ל. משום הכי כיון דלעסה ונעשה שינוי מעשה קנאה ודמים חייב לו אף שנעשה הקנין בסיוע המצוה תחלת אכילת מצות מצוה. ואסור לברך עליו כדפסק הירושלמי הנ"ל ולכך יצא ידי חובתו בדיעבד מדאורייתא וברכות אין מעכבות. אבל לכתחלה אין יוצא ידי חובתו בברכה אף דכבר קנאה בשינוי מעשה בלא סיוע התחלת המצוה כגון גזל חטים ואפה מצה משום בוצע ברך מנאץ מדרבנן כדלעיל. וכן דעת הב"י או"ח סימן קנ"ו. בגזל חטים ואפה אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף. היינו נמי מדרבנן אינו מברך משום מנאץ כמו בגזל חטים וטחן ואפה והפרים חלה אינו מברך משום מנאץ כדלעיל. ובזה מתורץ שפיר קושית המ"א ברסי' קנ"ו הנ"ל על הב"י ז"ל דפסק בגזל חטים ואפה אינו מברך בתחלה וסוף. מהרמב"ם ז"ל דכתב כל שאינו מברך עליו ברהמ"ז אינו יוצא ידי חובת מצה דפסח. ולא תקשה על הב"י עצמו דפסק שם או"ח סימן תנ"ד בגזל חטים ואפה מצה יצא ידי חובתו. דיש לומר דדוקא מדאורייתא יצא בדיעבד בשינוי מעשה שנעשה קודם התחלת המצוה. ואין המצוה סיוע להקנין ליכא משום מצוה הבא בעבירה מדאורייתא. ושפיר נמי מברכין ברהמ"ז מדאורייתא היכא דאין המצוה מסייע כלל להקנין דאף דמצוה הבא בעבירה מדאורייתא בכל המצות דוקא בשעת עשיית המצוה יש עוד עבירה בידו כגון גזל לפני הקנין או בקרבן ולולב ושופר דלרצות הם באים אף לאחר הקנין אם המצוה מסייע להקנין אין לו תקנה לרבי יוחנן אף בדיעבד מדאורייתא. אבל אם קנאה קנין גמור בשינוי מעשה ודמים הוא חייב לו ואח"כ עשה המצוה בזה כ"ע מודים אף רבי יוחנן דבדיעבד יצא ידי חובתו. דאין מצוה הבא בעבירה הוא אלא מדרבנן אסור לעשות המצוה לכתחלה ואין לברך משום מנאץ ה' בעבירה שעשה בדבר הזה מכבר. לכך לא יברך ברהמ"ז מדרבנן אף אם גזל חטים ואפה ואכל וכן אין יוצא לכתחלה בגזל חטים ואפה מצה בברכה. וכן בגזל לולב ושופר. ואפשר שהמ"א ז"ל שם כתב למ"ד מצוה הבא בעבירה הוא מדרבנן דוקא אף קודם הקנין בשינוי מעשה. לכך כתב דבשינוי מעשה קנאה ומברך ברהמ"ז דחיובא דאורייתא לחומרא ולאו לרצות בא. ולא קשה עליו מהגוזל קמא (צ"ד א') גזל חטים וטחן ולשה והפרים חלה אין מברך משום מנאץ. דיש לומר דוקא ברכת המצות דרבנן אסור משום עבירה שנעשה מכבר קודם הקנין בשינוי מעשה מדרבנן. אבל ברכת המזון דאורייתא הוא שפיר מברך אחר הקנין ואין מצוה הבא בעבירה מדאורייתא ודו"ק. עי' בהגהות שו"ע שם בנתיב החיים שתמה על המ"א יעו"ש והשתא לפי זה יש לי נמי שפיר לפרש כוונת דברי התוס' הנ"ל (סוכה ל' א') דאע"ג דקרא גבי קרבן כתיב הוא הדין בכל מצות דהוו דאורייתא היינו דמצוה הבא בעבירה הוה דאורייתא דוקא בשעה שהוא עושה המצוה יש עבירה בידו כגון לולב מסופה שלא קנאו כלל. ולפירוש זה אתי שפיר דברי התוס' דהא ר' יוחנן אמר אף בי"ט בני דמצות לולב מדרבנן הוא מ"מ אמרינן פסול משום מצוה הבא בעבירה דהוא דאורייתא ודו"ק. ומה שהקשה התוס' בסוכה (ט' א') ד"ה ההוא מיבעי לו למעוטי גזולה כו' תימה תיפוק לו משום דהוה מצוה הבא בעבירה כו' ע"כ. דהרשב"א ז"ל בחידושיו שם כתב ואנן השתא לשמואל קיימינן דלית לו מצוה הבא בעבירה ומש"ה אילטריך קרא למעוטי גזולה א"כ לכ"ע אילטריך כו' היינו דבגמרא שם אליבא דשמואל קאמר דבעי לך ולא הגזול בסוכה לשמואל דפליג על ר' יוחנן שם לקמן (ל' א') וסבר דליתא למצוה הבא בעבירה. אי נמי אף לר' יוחנן דוקא בקרבן ולולב דהם לרצות אבל בסוכה דלאו לרצות מנין ילפינן שפיר מלך ולא הגזול משום מצוה הבא בעבירה עיי"ש. ועי' בביאור הגר"א ז"ל או"ח סימן תרמ"ט אות ג' כתב אלא משום מצוה הבא בעבירה ליכא באחרים והיה כשר לאחרים לכך אילטריך לך למעוטי גזולה ובזה מתורץ קושית התוס' סוכה (ל' א') ד"ה משום כו' והדתניא לקמן כו' והוא דוחק דגמרא אמר בהדיא להוציא את הגזול ואין אסור אלא ביום ראשון כמו שאול ומשום מצוה הבא בעבירה אסור בכל הימים ועוד לך דסוכה א"א לומר כן דהא כשר שם עכ"ל. ונראה לי דהתוס' סברי דגזל לפני יאוש ושינוי מעשה כ"ע מודים דמצוה הבא בעבירה מדאורייתא הוא אף שמואל מודה בו ולא פליגי ר' יוחנן ושמואל אלא היכא דקנאה ביאוש ושינוי רשות או שינוי מעשה בשעת המצוה והמצוה מסייע להקנין. לר' יוחנן הוה

שפיר

שפיר מצוה הבא בעבירה מדאורייתא בדברים הבאים לרצות כקרבן ולולב ביום ראשון ושופר. וכן בסוכה שלא בא לרצות וכן מצה גזולה דלא יצא ידי חובתו אף בדיעבד לר' יוחנן ואין צריך לברך ברכות המזון אף בסוף אף שקנאה בשינוי מעשה לפי שהמצוה מסייע הקנין כדלעיל. ושמואל סבר בדברים הבאים לרצות הוה מצוה הבא בעבירה מדרבנן ולא מדאורייתא. ודוקא במצוה דאורייתא. אבל במצוה דרבנן כגון לולב בי"ט שני ליה לו מצוה הבא בעבירה כלל דהרי דרבנן לא אמרינן דלא גזרינן גזירה לגזירה. אבל מודה שמואל לר' יוחנן במצוה דאורייתא הבא לרצות קודם יאוש ושינוי רשות ושינוי מעשה דהוה מצוה הבא בעבירה ממש מדאורייתא. לפי זה אתי נמי שפיר מתורץ קושית הרש"א ז"ל בחידושיו שם ר"פ לולב הגזול. על התוס' ד"ה משום כו'. דכתב ול"ע אדקשיא להו מלולב של אשרה דלקמן וממצה אמאי לא תקשי' להו מסוכה גזולה דלעיל בס"פ הישן. לרבנן דשאולה כשרה וגזולה פסולה מדכתיב לך. וכבר הקשו כן התוס' בפ"ק. ואם ניחא להו הכא מסוכה גזולה כתירוצם שם דאיסורא דמצוה הבא בעבירה אינו אלא מדרבנן אם כן קושיתם מלולב דאשרה ומצה נמי ניחא וק"ל עכ"ל. דיש לומר דהתוס' בפ"ק דכתבו מצוה הבא בעבירה דרבנן דוקא לשמואל אמרו כן דהשתא דגמרא שם לך למעוטי גזולה אליבא דשמואל אמר כן עיי"ש. אבל לר' יוחנן דסבר דאף במצות שאין באים לרצות כמצה וסוכה יש לומר דזה דוקא גופא ילפינן בסוכה דלא דמי גזולה לשאולה אף דשאולה כשרה לרבנן מ"מ גזולה פסולה מדכתיב לך ומטעם דמצוה הבא בעבירה הוה מדאורייתא בכל מקום אף במצוה דלא בא לרצות כגון טבל ומצה כדאיתא בירושלמי שבת הנ"ל כתירוץ הרשב"א הנ"ל. והתוס' בר"פ לולב הגזול שם מיירי בלולב המשופה דלא קנאה ביאוש ושינוי רשות ושינוי מעשה דלכ"ע הוה מצוה הבא בעבירה ממש מדאורייתא אף לשמואל כיון שבא לרצות ביום ראשון לכך לא למעוטי גזול אלא שאול. ויש נפקא מינה בין הטעם משום מצוה הבא בעבירה ובין הטעם לכם ולא הגזול דאי משום לכם ולא הגזול דוקא ביום הראשון פסול הלולב הגזול בין במקדש בין בגבולין. ואי משום מצוה הבא בעבירה פסול הלולב הגזול לפני היאוש ושינוי רשות במקדש כל שבעה מדאורייתא לכ"ע. ובגבולין לר' יוחנן פסול אף לאחר היאוש ושינוי רשות והמצוה מסייע הקנין אף שבי"ט שני לולב בגבולין מדרבנן מ"מ פסול מטעם מצוה הבא בעבירה מכ"ש מיום ראשון דאורייתא כדעת הר"ן ז"ל ר"פ לולב הגזול. ולשמואל אף לפני יאוש והקנין כיון דלא בא לרצות הוה פסול מדרבנן כל שבעה. ודוקא במצוה דאורייתא דלולב במקדש כל שבעה מדאורייתא הוא כדכתיב ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים. אבל בגבולין כל שבעה מדרבנן אינו פסול משום מצוה הבא בעבירה דהרי רבנן לא אמרינן. וכל זה הוא לשיטת התוס'. אבל שאר פוסקים הראשונים חולקים עליהם כגון הר"ן והרשב"א והבעל המאור והרמב"ן בהמלחמות פ"ג דסוכה. וסברי דשמואל פליג לגמרי על ר' יוחנן. וסבר שמואל דלא אמרינן כלל פסול משום מצוה הבא בעבירה אף במקדש דכל שבעה דאורייתא עיי"ש. ועוד יש לי לומר לדעת התוס' במקדש כל שבעה אף לשמואל פסול משום מצוה הבא בעבירה מדאורייתא קודם יאוש ושינוי מעשה לפי שאף במצוה דאורייתא שלא בא לרצות מודה שמואל דמצוה הבא בעבירה ממש לפני היאוש פסול מדאורייתא כמו מצה וטבל. ולא פליג שמואל אלא במצוה שמסייע הקנין אז הוה מדרבנן מצוה הבא בעבירה כמו סוכה דלעיל כדעת הרשב"א הנ"ל. אי נמי דלולב במקדש כל שבעה בא לרצות על המים כדאיתא בתענית (ב' ב') ד' מינים שבלולב בא לרצות על המים ע"כ. א"כ אף אם תאמר דשמואל מודה במצוה הבא בעבירה דוקא במצוה דאורייתא הבא לרצות כקרבן מודה נמי דלולב הגזול פסול במקדש כל שבעה משום מצוה הבא בעבירה ועי' במלחמות שם. לפי כל זה אתי נמי שפיר מתורץ קושית הגאון רע"א ז"ל בגליון הש"ס על התוס' שם ד"ה משום כו'. דהתוס' פריך הא דפסלינן לולב של אשרה ושל עיר הנדחת משום מיכתת שיעורא תיפוק לו משום מצוה

הבא בעבירה ותו אמאי שרינן דלא אשרה דמשה. היינו אף לשמואל פריך דמודה במקדש כל שבעה פסול משום מצוה הבא בעבירה. וגם לא קשה למה לו קרא מן הבקר להוציא הנעבד תיפוק לו משום מצוה הבא בעבירה דיש לומר דקרא בעי היכא דביטלו. אי נמי בנעבד ע"י אחרים כתירוץ הגר"א ז"ל בסוכה דלעיל. אי נמי בנעבד מעכו"ם כמו שתירץ הגאון השג"א ז"ל בתשובה סימן ל"ט. בסוכה דלעיל. וכן נראה לי לומר לפי תירוץ התוס' שם דלא דמי לגזל דמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיולא בו אבל הני אתו מחמת עבירה שנעשה בו מי נפיק בו. היינו לאחר ביטול דוקא. שהעבירה עשה כבר ולא עתה בשעת המצוה. והוה ממש כמו הקורע בשבת כדאיתא בירושלמי שבת פי"ג ה"ג הנ"ל. ודמי ממש כמו הגוזל לולב ושיפהו דקנאו ביאוש ושינוי מעשה כגון אשרה שלא ביטל לכ"ע. לכן כתב הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה רפ"ג דסוכה. מצוה הבא בעבירה אינה מצוה ולפיכך לולב הגזול ושל אשרה ושל עיר הנדחת פסול וזו האשרה היא שיהיה האילן הזה נעבד ועוד יתבארו חלוקי אלו האשרות בע"ז וכבר ידעת אמרו יתברך ולא ידבק בידך מאומה מן החרם ע"כ. וכתב בפ"ח ה"ג מהל' עכו"ם. אילן שנטעו מתחלה שיהיה נעבד אסור בהנאה וזו היא האשרה האמורה בתורה כו'. וכן המשתחוה לאילן אע"פ שלא נאסר גופו כל השריגים והעלים והלולבין והפירות שיוליא כל זמן שהוא נעבד הרי אלו אסורים בהנאה ע"כ. וכן כתב הרמב"ם ז"ל ברפ"ח מהל' לולב. ארבעת מינים האלו שהן לולב והדס וערבה ואתרוג שהי' אחד מהם יבש או גזול או גנוב אפילו לאחר יאוש או שהיו מאשרה הנעבדת אע"פ שבטלו האשרה מלעבדה או שהיו של עיר הנדחת הרי זה פסול. וכתב הגמי"י שם אות ב' דהוה לו מצוה הבא בעבירה. וכן פירש הה"מ שם. והכ"מ פליג עליו ופירש באופן אחר דברי הרמב"ם שם. ואף שאיני כדאי להכנים ראשי בין הרים הגדולים ולהכריע ביניהם. מ"מ מפירוש המשנה הנ"ל מוכח שפיר כפירוש הגמי"י והה"מ הנ"ל דהטעם הוא משום מצוה הבא בעבירה. ומה שהשיג הכ"מ שם ממה שכתב הרמב"ם שם בה"ט כל אלו שאמרנו שהם פסולים מפני מומין שבארנו או מפני גזל וגנבה בי"ט ראשון בלבד אבל בי"ט שני עם שאר הימים הכל כשר ע"כ. מוכח מזה דפסק כר' יצחק בר נחמני אמר שמואל ולא כר' יוחנן. כבר תירץ זה הלח"מ שם. דדוקא ביום ראשון מודה שמואל דהוה מצוה הבא בעבירה דאורייתא במצוה דאורייתא הבא לרצות כקרבן ואף לאחר היאוש. אבל בי"ט שני אע"פ שבמקדש הוא דאורייתא מ"מ שאני לו מקרבן. דבלולב יוצא בשאול ובכמה פסולים משא"כ בקרבן וא"כ לא חיישינן למהב"ע דהאי מילתא מקרבן ילפינן עיי"ש. וכתב עוד הרמב"ם שם ה"ט והפסלנות שהוא משום עבודת כוכבים או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה בין ביום טוב ראשון ובין בשאר ימים פסול ע"כ. נראה לי דהרמב"ם ז"ל פסק כהירושלמי סוכה פ"ג ה"ו רבי יצחק בר נחמן בשם שמואל כל הפסולין אינן פוסלין אלא ביום טוב הראשון בלבד ע"כ. מדנקט הירושלמי סתם לריב"נ בשם שמואל דכל הפסולין דמתני' בד' מינים אינם אלא בי"ט ראשון דוקא דהוא דאורייתא מוכח דהלכה כמותו ולא כר' יוחנן דפליג עליו בבבלי שם ואוסר גזול גם ביום שני משום מצוה הבא בעבירה. אבל באמת היכא דשייך הטעם דמצוה הבא בעבירה מדאורייתא הכל מודים דפסול בשאר ימים. וכן יש לפרש הירושלמי רפ"ג דסוכה תני ר' חייא ולקחתם לכם משלכם ולא הגזול א"ר לוי זה שהוא נוטל לולב הגזול למה הוא דומה לאחד שכיבד את השלטון תמחוי אחד ונמצא [שאינו] משלו אמרו אי לו לזה שנעשה סניגורו קטיגורו. היינו דפליגי בזה דר' חייא סבר דוקא ביום ראשון פסול מקרא דלכם. ור' לוי סבר אף בשאר ימים פסול מסברא מצוה הבא בעבירה מדאורייתא כר' יוחנן בבבלי שם. עוד שם שופר עכו"ם ושל עיר הנדחת ר' אלעזר אמר כשר תני רבי חייא כשר תני ר' הושעיא פסול הכל מודים בלולב שהוא פסול מה בין שופר ומה בין לולב א"ר יוסה בלולב כתיב ולקחתם לכם משלכם לא משל איסור הניי' ברם הכא יום תרועה יהיה לכם מכל מקום. היינו ר' יוסה מפרש דברי ר'

ר' חייא דתני כשר בשופר מודה הוא בלולב דפסול מקרא דכתיב לכם ולא הגזול ולא באיסור הנייה. ולית לו הטעם משום מצוה הבא בעבירה דמתניתין מיירי בי"ט ראשון דוקא כדאמר ר' חייא שם. א"ר לעזר תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא בקולו הוא יוצא ויש קול אסור בהנייה. היינו ר' לעזר מפרש דברי עצמו אף לר' לוי שם דסבר בלולב פסול משום מצוה הבא בעבירה. בקול ליכא איסור הנאה וליכא נמי משום מצוה הבא בעבירה. מה פליגין בשגזלו משופה אבל אם גזלו ושיפהו דמים הוא חייב לו. היינו במאי פליגי ר' חייא ור' לוי בלולב לעיל מינה. דר' חייא אמר פסיל ביום ראשון מקרא לכם. ור' לוי אמר פסול נמי בשאר יומי משום מצוה הבא בעבירה. ודוקא קודם הקנין הוא דפליגי. אבל לאחר הקנין דמים הוא חייב לו והוה שלו ממש ומשום מצוה הבא בעבירה נמי ליכא לפי שהעבירה נעשית כבר לכך כשר הלולב לכ"ע ודו"ק. ואחר כתבי זה מצאתי כן בהמלחמות רפ"ג דסוכה עיי"ש. ואפשר דר' הושעיא דפסל הכא בשופר משום מצוה הבא בעבירה מדאורייתא לשיטתו הוא אזיל דאמר בירושלמי שבת פי"ג ה"ג תני מצה גזולה אסור לברך עליה אמר רב הושעי' על שם ובוצע ברך נאץ ה' ע"כ. והרמב"ם ז"ל פסק כמ"ד בירושלמי שבת שם דאף בסוף דדמים הוא חייב לו מ"מ אסור לברך כדר' יוסי דאמר אין מצוה עבירה וכדר' אילא דאמר אלה המצות אם עשייתן כמצותן הן מצות ואם לאו אינן מצות ע"כ. לכך פסק לעיל הרמב"ם ז"ל דאם אכל דבר אסור אין לברך ברהמ"ז אף שכבר קנאו בלעסו ובאכילתו עבירה כבר נעשית מ"מ אין לברך משום מנאץ לכך נמי אסור הלולב של איסור הנאה של אשרה ועיר הנדחת משום מצוה הבא בעבירה. ואפשר לפי זה אתי נמי שפיר גירסתנו בהרמב"ם פ"א ה"ג מה' שופר ושל עיר הנדחת אם תקע בו לא יצא. אף לפי דעת הרמב"ם שם ה"ה דאין לשופר שיעור טפח בינוני שיעור הקלוב שוה לכל אדם אלא כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ומכאן. היינו כפי שיעור יד התוקע בעצמו אם הוא גדול או קטן. א"כ לא שייך בו הטעם של כתותי מיכתת שיעורא כדלעיל אות כ"ה מ"מ הרמב"ם פוסל בדיעבד משום מצוה הבא בעבירה דאורייתא בדבר הבא לרצות במצות שופר הבא לזכרון לפני אבינו שבשמים וכן בלולב שבא לרצות על המים אף בשאר ימים כדלעיל. וכן במצה ובטבל לא יצא ידי חובתו בגזול משום מצוה הבא בעבירה אף שלא באים לרצות כדלעיל. ובזה אתי שפיר מה שכתב הרמב"ם פ"ה ה"ט מהל' איסורי מזבח. אין מביאין מנחה ונסכים לא מן הטבל ולא מן החדש קודם לעומר ולא מן המדומע וא"צ"ל מערלה וכלאי הכרם מפני שהיא מצוה הבא בעבירה שהקב"ה שונאה כו' עכ"ל. וכתב הגאון אאמ"ו זצ"ל בספרו הר המוריה שם אות כ"ג. והנה במש"כ רבינו וא"צ"ל מערלה וכלאי הכרם מפני שהיא מצוה הבא בעבירה לכאורה קשה תיפוק לו מטעם משקה ישראל ודרשא גמורה היא כדאיתא (במנחות ה' א' ו' א' ותמורה א') ועוד לפי מה שכתב התוס' בסוכה (ל' א') ד"ה משום כו' דזה לא מקרי מצוה הבא בעבירה יעו"ש היטב. ועיין רש"י פסחים (ל"ה ב') דאוכל מצה של איסור בדבר שנאסר בו הנאה וה"כ משמע בתוס' גופייהו שם בסוכה דהקשו ל"ל למעוטי במצה באוכל טבל משום דכתיב לא תאכל עליו חמץ כו' תיפוק לו משום מהב"ע יעו"ש היטב אלמא דבכה"ג חשיב לו מצוה הבא בעבירה יעו"ש היטב. אבל יש לחלק דבשלמא במצה אילולי שעבר האיסור והיה אוכל דבר האסור לא יצא וא"כ הו"ל שפיר מהב"ע דאילולי העבירה לא הי' מקיים המצוה אבל גבי לולב ואתרוג (א"כ) כיון דמצות לאו ליהנות נתנו א"כ לא עבר בזה שום עבירה בנטילתו לכן לא הוי מהב"ע וא"כ כאן נמי אם מקריב דבר שחייב באחריותו הרי נהנה בזה שפורע חובו באיסור הנאה אבל אם בנדבה מייתי לה ה"כ דלא הוי מהב"ע. וראיתי להש"א בסימן ל"ט שהקשה על דברי רבי' בזה יעו"ש. וכוונתו למש"כ וע"ע בנו"ב מ"ת חא"ח סימן קל"ד ובס' חתם סופר או"ח סימן ק"ה יעו"ש היטב ולא רציתי להאריך בזה עכ"ל הזהב. ולי הלעיר נראה דהרמב"ם אזיל לשיטתו דפסק כמ"ד בירושלמי שבת פי"ג ה"ג דאין מברך בגזל אף בסוף

דדמים הוא חייב לו והאיסור כבר נעשה מ"מ הוא מנאץ משום מצוה הבא בעבירה כדר' יוסי דאמר בתמורה (ד' ב') כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. א"כ בכל דבר שאסור מהתורה ועביד בזה מצוה לא מהני אף לפי מאי דפסק רבא בר"ה (כ"ח א') מצות לאו ליהנות נתנו. וזה הטעם דוקא בדבר שאמר רחמנא לא תעביד מטעם דבעי ביעור מהעולם כאשרה ועיר הנדחת וכערלה וכלאי הכרם דבעי שרפה. וטבל וחדש ומדומע דבעי תיקון. ובקרבן אסר רחמנא מטעם דכתיב משקה ישראל המותר לישראל. לכך אי עביד לא מהני. אבל בדבר שכל איסורו הוא אלא משום איסור הנאה בלבד כגון הקדש. בזה יש לחלק למ"ד מצות ליהנות נתנו אסור ולמ"ד לאו ליהנות נתנו מותר. לכך בשופר של עולה ושלמים קאמר הגמרא ר"ה (כ"ח א') לרב יהודה דאמר מצות ליהנות נתנו לא יצא. ולרבא דאמר מצות לאו ליהנות נתנו יצא. ודלא כהשג"א ז"ל דכתב בסי' ל"ח דמצוה הבא בעבירה מדאורייתא מוכח שפיר מהא דר"ה (כ"ח א') בשופר של עולה ושלמים אם תקע לא יצא דבאיסורא תקע ויליף מכאן כל שאר מצוה הבא בעבירה דהלכה כבתראי כרב יהודה ורבא אף דבאמת הלכה מצות לאו ליהנות נתנו. והשוה כל מיני מצוה הבא בעבירה יחד זה לזה בסוג אחד לכך פריך על זה בסימן ל"ט שם מהא דפסחים (מ"ח א') דתניא אין מביאין נסכים מטבל ממשקה ישראל ממותר לישראל ול"ל קרא תיפוק לו מטעם מצוה הבא בעבירה אלא ודאי מהב"ע אינו מה"ת אבל אין זה ראיה דאין ענין מהב"ע לכאן דלא אמרינן מהב"ע אא"כ המצוה עצמה נעשית ע"י העבירה כגון ע"י גזל או ע"י אכילת איסור אבל הא דמביא נסכים ומנחות מן הטבל לאו ע"י העבירה שנעשית בו נעשית המצוה נסכים ומנחות. וכה"ג כתבו התוס' רפ"ג דסוכה כו' וי"ל דלא דמי לגזל דמחמת העבירה הגזל בא המצוה שיוצא בה אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק בו ע"כ. וכן נראה מן הירושלמי גבי הקורע בשבת יצא ידי קריעה ולא דמי למצה גזולה שאינו יוצא בה משום תמן גופה עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה וכמ"ש בדיני חג הסוכות והיינו כמש"כ. ומהתימה על הרמב"ם דכה"ג חשיב לו מהב"ע עכ"ל. ולפי מה שכתבתי יש לומר באמת סבר הרמב"ם מצוה הבא בעבירה מדאורייתא אלא יש שלשה מינים מצוה הבא בעבירה. אחד. אם האדם עצמו עשה עבירה וע"י העבירה בא המצוה כגון מצה גזולה ולולב הגזול לפני הקנין ואין לו אחר כשר לצאת. בזה כ"ע מודים דמהב"ע מדאורייתא. השני. המצוה נעשית ע"י דברים האסורים מן התורה כגון אכל מצה של טבל ואין לו יותר מכזית דאי לאו האיסור אין לו שיעור הוה נמי מצוה הבא בעבירה כדמוכח מהתוס' רפ"ג דסוכה ד"ה משום כו'. וזה נמי אליבא דכ"ע מדאורייתא. השלישי. המצוה שנעשית ע"י דבר שאסרה תורה. כגון ערלה וכלאי הכרם ואשרה וטבל וטרפה וכדומה. בזה פליגי האמוראים בתמורה (ד' ב') אביי אמר כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני בדיעבד. ורבא אמר כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני בדיעבד. ואפשר נמי דפליגי בזה הסברא האמוראים בירושלמי שבת פי"ג ה"ג הנ"ל. דרבי יוחנן ורבי יוסי ורבי אילא שם סברי כרבא דכל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני מדאורייתא דכתיב אלה המצות אם עשיתן כמצותן הוה מצוה ואם לאו אינם מצות משום הכי אמר ר' יוחנן במצה גזולה אינו יוצא ידי חובתו אף בדיעבד אף שקנה בלעיסה. וגם אינו מברך אף לבסוף ברהמ"ז אף שקנאה ודמים הוא חייב לו וכן מטבל ושאר איסור אכילה שאכל אי נמי שעשה מצוה בכל הדברים האסורים מדאורייתא. ורבי יונה סבר כאביי דכל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני. לכך אמר שם רבי יונה אכל מצה גזולה אינו מברך משום מנאץ בתחלה אבל בסוף מברך דמים הוא חייב לו. א"כ אין המצוה נעשית עתה בשביל העבירה שנעשית כבר. ודוקא בדיעבד פליגי אבל לכתחלה כ"ע מודים דאסור לעשות המצוה בכל עבירה שיהיה אף בדבר שעבירה נעשית כבר אף שהמצוה לא נעשית ע"י העבירה משום מאוס. לפי זה אתי שפיר מתורץ הא דהגמרא בפסחים (מ"ח א') הביאו

הקרא

הקרא משקה ישראל המותר לישראל דאין מביאין נסכים ומנחות מדברים האסורים מדאורייתא כגון טבל. הטעם הוא כי במצוה הבא בעבירה כזה האופן פליגי בזה האמוראים הנ"ל לכך יליף מקרא אף שהוא מדברי קבלה ביחזקאל. אבל הרמב"ם ז"ל דפסק בכל מקום כהאמוראים הנ"ל דאמרי דכל דאמר רחמנא לא תעביד לא מהני מדאורייתא מקרא דכתיב אלה המצות. כדפסק באכל דברים אסורים אינו מברך ברהמ"ז ואינו יוצא ידי חובתו במצה גזולה כדלעיל. לכך פסק שפיר לשיטתו בפ"ה מה' איסורי מזבח. אין מביאין נסכים ומנחות מדברים האסורים מדאורייתא ופסול אף בדיעבד מדאורייתא משום מצוה הבא בעבירה מקרא אלה המצות הנ"ל לכך לא הביא הקרא משקה ישראל דהוא קבלה ועדיף לו הקרא מהתורה מדברי קבלה. וזה לא כדברי הגאון ר' שמואל בן הגאון האמיתי הנודע ביהודה מ"ת או"ח סי' קל"ד שהסכים להמשנה למלך ז"ל דמה שכתב הרמב"ם הטעם משום מצוה הבא בעבירה אינה אלא על דברים האסורים בהנאה ערלה וכלאים. אבל טבל וחדש ודמוע וכדומה שאינם אסורים בהנאה לא אסרם הרמב"ם מטעם מצוה הבא בעבירה אלא מדרשא דקרא משקה ישראל המותר לישראל. ועשה שם את הסג"א ז"ל לטועה בזה שסבר הרמב"ם כתב הטעם מצוה הבא בעבירה על כולם אף דברים שאינם אסורים בהנאה. ומסיק שם עכ"פ יצא לנו דהרמב"ם סובר דהבאת קרבנו מאיסורי הנאה הוי מצוה הב"ע הואיל והוא נהנה בהבאתו כמו שכתב המשנה למלך ותלה הך מצוה הב"ע בהך דמצות ליהנות נתנו וקשה על הרמב"ם איך כתב ואל"ל ערלה וכלאים משום מצוה הב"ע והרי קיי"ל כרבא בר"ה (כ"ח א') דמצות לאו ליהנות נתנו וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' שופר. וליכא שם סברא לחלק בין קרבנות לשאר מצות דגם בקרבנות אם הם נדבה אין לו אלא הנאת המצוה עיי"ש היטב מה שהקשה הרבה בזה. במחילת כבודו לא הספיק חובתו בזה. כי באמת לדעתי הצדק עם הסג"א ז"ל בזה דהרמב"ם שכתב בפ"ה מהל' איסורי מזבח הנ"ל הטעם מהב"ע שפיר כיון על כל הדברים שחשב שם דאסורים מדאורייתא אף שאינם אסורים בהנאה. דבאמת מה שייך דוקא איסור הנאה לכאן כקושייתו דמצות לאו ליהנות נתנו. אלא טעם הרמב"ם הוא כמו שכתבתי לעיל דכל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני מדאורייתא מדכתיב אלה המצות. ואדרבה מזה הטעם גופא סבר רבא לומר ר"ה (כ"ח א') בשופר של עולה ושלמים לא יצא בדיעבד משום דתקע באיסורא תקע למ"ד מצות ליהנות נתנו ואסור ליהנות מהקדש. ורבא שפיר לשיטתו דאמר בתמורה (ד' ב') כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. והדר בו רבא ואמר זה וזה יצא דמצות לאו ליהנות נתנו. אבל בשאר איסורים מדאורייתא דלאו משום הנאה כגון חדש וטבל וכדומה מודה שפיר רבא דלא יצא ודו"ק. ועוד יש לומר דהרמב"ם מהל' איסורי מזבח הנ"ל דכתב מצוה הבא בעבירה בכל דברים אסורים מדאורייתא מקורו הוא מהא דאיתא בתמורה (כ' ב') אמר רבא שתי תשובות בדבר חדא דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה פירש"י והתוס' שם. ותמורה באה בעבירה הוא שעבר על לא יחליפנו ואע"ג דתמורת עולה ושלמים קרבה הנהו לאו לכפרה אתיין עכ"ל. ואפשר לומר לדעתי דרב נחמן אמר רבה בר אבוה דאמר שם מחלוקת לאחר כפרה אבל לפני כפרה דברי הכל הוא עצמו יקרב אשם. סבר כסברת אביי דלעיל דכל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני ורבא לשיטתו דאמר דכל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. לכך קאמר כאן נמי דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה. וזה שחילק רש"י והתוס' בין תמורת אשם הבא לכפרה ובין תמורת עולה ושלמים שאינם באים לכפרה. דוקא בדבר שעבירה נעשה כבר בשעת התמורה. אבל בדבר שאיסור התורה רכיב עליה גם בשעת המצוה שפיר אמרינן בו כל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני ומצוה הבא בעבירה הוא מדאורייתא דהלכה כרבא נגד אביי וכן האמוראים בירושלמי שבת הנ"ל. ובזה אתי שפיר נמי מה שכתב הרמב"ם פ"ה ה"ז מהל' איסורי מזבח הגונב או הגוזל והקריב הקרבן פסול והקב"ה שונאו שנאמר

שונא גזל בעולה ואל"ל שאינו מתקבל ואם נתייאשו הבעלים הקרבן כשר ואפילו הי' חטאת שהכהנים אוכלים את בשרה ומפני תקנת המזבח אמרו שחטאת הגזולה אם נודעה לרבים אינה מכפרת אע"פ שנתייאשו הבעלים כדי שלא יאמרו מזבח אוכל גזילות וכן העולה עכ"ל. וכתב הגאון אאמ"ו זצ"ל בס' הר המורי' שם אות כ"א ד"ה וכן העולה צ"ע מאי וכן הא כ"ש הוא דבעולה ודאי שייך הטעם שיאמרו מזבח אוכל גזילות ויש לעיין בזה עכ"ל הזהב. ולי נראה ליישב דברי הרמב"ם שכיון כדברי רש"י הנ"ל בתמורה שם דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה דוקא בתמורת אשם שבא לכפרה אבל לא בתמורת עולה ושלמים שלא באים לכפרה זה דוקא בדיעבד על העבירה שעבר כבר. אבל לכתחלה אסור מדרבנן אף בעולה משום שלא יאמרו המזבח אוכל גזילות ודו"ק. וזה החילוק של רש"י והתוס' בין הבא לכפרה לבין שלא בא לכפרה הוא מירושלמי שבת (פי"ג ה"ג) בעון קומי רבי בא היך מה דאת אמר תמן השוחט חטאתו בשבת כיפר ומביא אחרת ואמר אוף הכא לא יצא ידי קורעו אלא כר"ש דר"ש אמר עד שיהא לו צורך בגופו של דבר אמר לון תמן הוא גרם לעצמו ברם הכא את גרמת לו א"ר יוסי ואפי' תמן את גרמת לו שאילו לא שאמרת לו שיביא היאך היה מתכפר לו הוי צורך מימר דר"ש היא ע"כ. ולפי מה שכתבתי אתי נמי שפיר מה שכתב המרדכי פ"ג דסוכה רמז תשמ"ז. כתב ה"ר אביגדור כהן כו' ולא מיפסול משום מצוה הבא בעבירה והוא הדין אם עשה עכו"ם שופר בי"ט מותר לתקוע בו וכן אתרוג ולולב שהובאו מחוץ לתחום בשביל ישראל מותר לישראל לצאת בו כיון שהוא דבר מצוה כדאמרינן פרק אלו עוברין (מ"ח א') אין מביאין נסכים מן הטבל יכול לא יביא מן המוקצה אמרת מה טבל מיוחד שאיסור גופו גורם לו יצא מוקצה שאין איסור גופו גורם לו אלא איסור דבר אחר. היינו ממש כמו שחילק הירושלמי בשבת פי"ג ה"ג הנ"ל בין מצה גזולה למצה שהוציאה מרה"י לר"ה. משמע מכאן דהמרדכי סבר כהרמב"ם בפ"ה מהל' איסורי מזבח הנ"ל דאסור משום מצוה הבא בעבירה בדבר שאיסור גופו גורם לו כטבל ודו"ק. ואפשר שלכך לא הביא התוס' רפ"ג דסוכה הנ"ל ד"ה משום כו' הסברא זו שחילק בין גזל שעבירה גרם להמצוה בין אחרה שאין העבירה גרם להמצוה מהירושלמי הנ"ל. היינו טעמא דהתוס' נקט דבר שפסול משום מצוה הבא בעבירה מדאורייתא לכ"ע בלא שום מחלוקת כגון בגזל קודם הקנין שע"י זה בא המצוה שאין לו לולב אחר. אבל בדברים האסורים כגון טבל אף שגופו גורם להמצוה זה תלוי במחלוקת האמוראים הנ"ל כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני או לא מהני. לכך לא נקט התוס' התוספתא דפסחים (מ"ח א') אין מביאין נסכים ומנחות מטבל. דתלי בפלוגתא דהאמוראים הנ"ל כדלעיל. וגם לא נקט הירושלמי דשבת הנ"ל. דר' יוסי אליבא דר' יוחנן דחילק שם בין גופו גרם או לא. לאו דוקא בגזל לחוד קאמר אלא אף בכל איסורים מהתורה כדלעיל. לכך לא הביאו התוספתא והירושלמי הנ"ל בהתוס' הנ"ל ודו"ק. וכתב עוד המרדכי שם. ועוד ראיה מגזל עלים וסכך בהם דלדברי הכל כשרה ולולב גזול נמי כשר בב' אע"ג שנעשה בו עבירה היינו שגזלו אחרים שעבירה נעשית ע"י אחרים לא אמרינן בו מצוה הבא בעבירה כדעת הא"ח שהביאו השו"ע או"ח סימן תרמ"ט הנ"ל. ואפילו גזלן עצמו יוצא בו ואע"ג דבתמורה פרק ואלו קדשים (כ' ב') אמרינן דולד תמורת אשם אין קרב אשם לפני כפרה ומפרש התם טעמא דאין אדם מתכפר בדבר הבא בעבירה התם משום שעבירה נעשית ביד ישראל שעבר בלאו דלא יחליפנו עכ"ל המרדכי. וקשה להבין מאד דבריו מאי שנא בין התמורת אשם שעבר בעצמו על הלאו שלא יחליפנו בין הלולב שגזל בעצמו שעבר בעצמו על הלאו לא תגזול. אבל אחר העיון נראה לי לתרץ דכוונת המרדכי לחלק בין דבר שבא לכפרה על החטא כגון תמורת אשם ליקרב אשם ובין הלולב הגזול שלא בא לכפר על החטא כדעת רש"י והתוס' בתמורה שם כדאיתא בירושלמי שבת הנ"ל. ועוד יש לומר דהמרדכי מיירי בגזל לאחר שקנאו בקנין גמור דדמים הוא חייב

לו

לו ולאו גזל הוא ולא אמרינן בזה האופן מצוה הבא בעבירה לכ"ע כדלעיל. אף שעבר בעצמו בעבירת הגזל זה כבר עבר ודמי ממש כמו שהוליא מרה"י לר"ה או שאר עבירות מ"מ לא אמרינן במצות שהוא עושה אח"כ מצוה הבא בעבירה כלל לכ"ע כדלעיל. אבל בתמורת אשם שבשעה שמקריבו הוא לאשם הוא מקיים שפיר בזה הלאו לא יחליפנו שעבר. א"כ שפיר אמרינן אין קרב אשם משום שהעבירה נעשית גם עתה ביד ישראל שעבר בלאו דלא יחליפנו. א"כ לאו כפרה הוא על החטא באשם שגם עתה הוא עובר עבירה כמקדם והוי כמו הביא נסכים ומנחות מדברים אסורים שכתב הרמב"ם הנ"ל דפסול משום מצוה הבא בעבירה שהקב"ה שונאם ודו"ק. ולפי מה שכתבתי אתי נמי שפיר הא דתניא פסחים (ל"ה ב') יולא בדמאי כו' דמאי נמי לא חזי לו. פירש"י ואמרינן לקמן מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ לבדו אתה יולא בה לבוס מלה ולא מי שיש לו איסור אחר א"כ הויא לה מצוה הבא בעבירה עכ"ל. וקשה למה כתב הטעם מצוה הבא בעבירה לטפל. יש לומר משום דמצוה הבא בעבירה משום דברים אסורים תלוי במחלוקת אמוראים הנ"ל אף בהיסור דאורייתא א"כ בדמאי דהוה איסור דרבנן אינו יולא לכתחלה אבל בדיעבד שפיר ילא אף למ"ד כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. אי נמי למ"ד דמלה בזמן הזה דרבנן לא אמרינן כלל מצוה הבא בעבירה לשמואל דפליג על ר' יוחנן וסבר דלא אמרינן תרי דרבנן דלא גזרינן גזירה לגזירה כדלעיל. ולטעם הראשון דאמר משום בל תאכל חמץ לבדו ולא משום דבר אחר אף בדיעבד לא ילא משום דהוה ספק דאורייתא. ומשני הגמרא שם כיון דאי בעי מפקר נכסיו והוי עני ואוכל דמאי השתא נמי חזי לו. פירש"י דחומרא דרבנן בעלמא הוא דרוב עמי הארץ מעשרין הן עכ"ל. היינו לטעם הראשון בדיעבד מותר ולכתחלה אסור. ולטעם השני מותר אף לכתחלה כדכתב רש"י שם ד"ה טבול מדרבנן ואפ"ה מצוה הבאה בעבירה היא חשיב לה ולא דמי לדמאי וכדאמרינן דהתם אשכח בו התירא לכתחלה הילכך הכא בדיעבד נפיק עכ"ל. ולפי זה יש לפרש נמי דעת התוס' שם ד"ה יולאין בדמאי כו' מסופק ר"י אי בעי למימר יולא דוקא בדיעבד כו' א"כ יולאין אף לכתחלה כו'. היינו דהר"י ז"ל פירש השני טעמים בפירכת הגמרא שם כפירש"י הנ"ל דנפקא מינה בין לכתחלה לדיעבד כדלעיל עיי"ש ודו"ק. וראיתי בביאור הגר"א ז"ל או"ח סימן תכ"ד אות י"א ד"ה ולענין ברכה. שכתב כמו שכתוב בב"ק (צ"ד א') הרי שגזל סאה כו' ואמר רבא שם מצוה הבא בעבירה וכתבו תוס' בסוכה שם דלענין ברכה אע"ג שכבר קנאו ואע"ג דבירושלמי הנ"ל שהביא הרא"ש הדא כו' אתיא כאביי בב"ק שם עכ"ל. היינו דר' יונה דאמר בירושלמי שבת פי"ג ה"ג שהביאו הרא"ש בפ"ב דפסחים. שהביאו הגר"א שם אות ט' דבסוף מברכין דדמים הוא חייב לו אתיא כאביי בב"ק (צ"ד א') דאמר הא דאמר רשב"י גזל חטים ואפאה והפרים חלה אין מברך משום דלא קניי' בשינוי מעשה הוא כב"ש. אבל לב"ה דסבר שינוי מעשה קונה שפיר מברך. ונהניתי מאד מזה כי מזה ראיה למה שכתבתי לעיל דהאמוראים בירושלמי שבת הנ"ל פליגי נמי בפלוגתא דאביי ורבא בתמורה (ד' ב') דמ"ד שם בסוף מברך סבר כאביי דאי עביד מהני. ומ"ד בסוף נמי אינו מברך סבר כרבא דאמר כל דאמר רחמנא לא תעבוד אי עביד לא מהני א"כ הוה שפיר אביי ורבא בב"ק (צ"ד א') לשיטתם דאביי לית לו הטעם משום מצוה הבא בעבירה. ורבא אית לו הטעם משום מצוה הבא בעבירה לכך אינו מברך משום מצוה הבא בעבירה עיי"ש ודו"ק. ועוד נראה לי לומר טעם על הרמב"ם ז"ל דכתב בפ"א מהל' לולב ה"ט דפסול הלולב הגזול הוא דוקא ביום ראשון ולא בשאר ימים. היינו אף שהרמב"ם סבר מצוה הבא בעבירה דאורייתא. לא תקשה אמאי כתב סתם דגזול אינו פסול בשאר ימים משמע אף במקדש דנוטלים הלולב מדאורייתא כל שבעה. יש לומר דזה דוקא לפי סתמא דהש"ס בבלי בסוכה (מ"ג א') כ"ע סברי דלולב במקדש שבעה מדאורייתא מדכתיב בלולב ושמחתם לפני ה' אלהיכם

שבעת ימים. אבל בירושלמי סוכה פ"ג ה"א. פליגי תנאי חד אמר בשמחת לולב הכתוב מדבר וחד אמר בשמחת שלמים הכתוב מדבר. היינו מ"ד בשמחת שלמים הכתוב מדבר סבר דלולב במקדש שבעה מדרבנן הוא ולא מדאורייתא כדפירשתי בספרי אהבת מרדכי בתשובה לפפ"ד עיי"ש. א"כ אפשר דהרמב"ם פסק כמ"ד בשלמים הכתוב מדבר כהירושלמי הנ"ל לכך הוי במקדש בשאר ימים מדרבנן כמו בגבולין. ופסק כרנב"י בשם שמואל דבמצוה דרבנן ליכא משום מצוה הבא בעבירה כדלעיל. ועוד יש לומר אף אם נאמר דסבר הרמב"ם כסתמא דהש"ס בבלי הנ"ל דלולב במקדש שבעה מדאורייתא. פסק הרמב"ם כרנב"י בשם שמואל דוקא מדנקטו הירושלמי סתם נגד ר' יוחנן כמו שכתבתי לעיל. ורנב"י בשם שמואל אמר בבבלי שם בי"ט שני מתוך שיולא בשאול יולא בגזול. היינו דהרמב"ם פירש דבריו לא כהתוס' שם דתרי דרבנן לא אמרינן כדלעיל. אלא מודה נמי שמואל דמצוה הבא בעבירה דאורייתא מ"מ דוקא בי"ט ראשון פסול הגזול מטעם מצוה הבא בעבירה. משום דבעינן דוקא לכם שיהיה הלולב של עצמו לגמרי ולא השאול. וכן כל אדם העושה מצוה בודאי בהיתר ניחא לו ולא באיסור. בודאי הגזלן בשעת המצוה רוצה שיהיו שלו ממש. ובאמת יאוש לחודא אינו קונה וגם בשינוי רשות והשם בסיוע המצוה הוה נמי מצוה הבא בעבירה ואף כי בדעתו לשלם לו ממון מ"מ חמס הוא כדאיתא בב"ק (קי"ט א') לכך הוה מצוה הבא בעבירה. אבל בשאר ימים דנוטל הגזלן הלולב במקדש מדאורייתא ג"כ בודאי בהתירא ניחא לו ויודע דלית לו קנין כלל משום דהוה מצוה הבא בעבירה לכך מכוון בלבו בשעת המצוה להיות הלולב שאול אללו ולהחזירו שלם לבעליו לאחר שיולא ידי חובתו. וגם הנגזל ניחא לו דלתעביד מצוה בממונו כדאיתא (פסחים ד' ב' ב"מ כ"ט ב' בכורות י"ח ב') לכך שפיר סבר הרמב"ם דילא בדיעבד נודאורייתא דלית בזה משום מצוה הבא בעבירה. וכעין זה כתב בתשובת נוב"י מ"ת חלק או"ח סימן קל"ד. ולפי מה שכתבתי אתי נמי שפיר הא דאיתא ר"ה (כ"ח א') אמר רב יהודה בשופר של עיר הנדחת לא יתקע ואם תקע לא ילא דקשה כיון דיעבד לא ילא כ"ש לכתחלה לא. א"כ לא יתקע דנקט מיותר הוא. יש לומר דתרי נקט. לכתחלה לא יתקע משום מצוה הבא בעבירה לכ"ע אף אם ביטל. ואם תקע בדיעבד לא ילא משום דכתותי מיכתת שיעורא לכ"ע. אף שביטלו כדעת ר"ת ז"ל בתוס' חולין (פ"ט א') דבלולב ודאי בביטל מיירי כיון שקללו מסדקל האשרה ביטלו מ"מ פסול דבאשרה לא מהני ביטול וכן בשל עיר הנדחת כדאי' בסוכה (ל"א ב') ולא שייך למיתני לא ילא מטעם מצוה הבא בעבירה כיון דביטלו א"כ העבירה כבר נעשה פליגי בזה האמוראים הנ"ל בירושלמי שבת הנ"ל אי כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני אי לא מהני כדלעיל. ומשום הכי הרמב"ם לא נקט הטעם דכתותי מיכתת שיעורא לא בפ"א מהל' שופר. בשופר של עיר הנדחת אם תקע לא ילא. וכן בפ"ח מהל' לולב. לולב של אשרה אף שביטלו פסול. מטעם שהוא פסק כמ"ד כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. וכל זמן שיש דבר איסור בשעת המצוה הוה מצוה הבא בעבירה מדאורייתא ולכך פסק בפ"ה מה' איסורי מזבח דאין מביאין נסכים ומנחות מטבל וחדש ודמוע וערלה וכלאים. וכן האשרה פסול אף שבטלו מ"מ יש איסור בידו שמחויב לבערה מהעולם לכך לא ילא משום מצוה הבא בעבירה מדאורייתא כדלעיל. ואפשר דהרמב"ם גרס בסוכה (ל"א ב') של אשרה פסול מ"ט דמצוה הבא בעבירה היא דלא כהתוס' שם רפ"ג ד"ה משום כו'. ובר"ה (כ"ח א') נמי גרס רב יהודה ולא רבא. אי נמי אף אם גרס רבא כהתוס' שם ובחולין (פ"ט א') מ"מ לא תקשה אמאי לא אמר רבא בשופר של עיר הנדחת אם תקע לא ילא משום מצוה הבא בעבירה דהא רבא עלמו אמר בתמורה (ד' ב') כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. דיש לומר דרבא נמי בר"ה שם נקט טעמא דכתותי כו' אליבא דכ"ע. כמו דאמרינן בפסחים (מ"ח א') דתניא אין מביאין נסכים ומנחות מטבל משום שנאמר משקה ישראל

המותר

(כח) וכגון שהגביהו על מנת שלא לזכות בו שאם הגביהו (סתם) קנייה ואין לה ביטול (כט) ורבינו תם פירש דאפי' בע"ז של עכו"ם לא יצא אלא דוקא לאחר ביטול (ל) ואפילו לאחר ביטול לכתחלה לא יטול (לא) ואם נטל יצא (לב) וכגון שנתבטל מעי"ט (לג) אבל בי"ט בעיא היא

פרק

המותר לישראל. ולא נקט הטעם משום מצוה הבאה בעבירה כמו הרמב"ם בפ"ה מהל' איסורי מזבח. היינו טעמא דסתמא דגמרא שם נקט טעמא דהוא אליבא דכ"ע ולא נקט טעמא דפליגי בו האמוראים הנ"ל ודו"ק: (כח) וכגון שהגביהו על מנת שלא לזכות בו שאם הגביהו קנייה ואין לה ביטול. כ"כ התוס' סוכה (ל"א ב' חולין פ"ט א' יבמות ק"ד א') והרא"ש והר"ן כאן. קשה לי למ"ד גזל עכו"ם אסור בב"ק (קי"ג ב') וכן פסק הטור חו"מ רסי' שנ"ט. א"כ אמאי יצא בדיעבד בגזל ע"ז של עכו"ם. יש לומר דמיירי שלקח ישראל השופר ע"ז של עכו"ם מהפקר ע"מ שלא לזכות בו ותקע בו יצא כפירש"י בע"ז (מ"ב א') ד"ה אלא כו' דכל דבר הפקר כגון מציאה נקנית בהגבהה עכ"ל. וכן פירש הב"ח בטור או"ח סימן תקפ"ו סעיף ה'. אולם הב"י שם והט"ז בשו"ע שם אות ג' הסכים ג"כ להב"י בזה וכן המ"א שם אות ח' ופירשו בגזל גמור מיירי ושפיר יצא. היינו מטעם דאין בקול שופר דין גזל כדעת הרמב"ם בפ"א מהל' שופר והרא"ש כאן דפסקו כהירושלמי רפ"ג דסוכה כפירוש הב"י שם. ואין בקול משום מצוה הבאה בעבירה לר' אלעזר בירושלמי שם כמ"ש הקרבן נתנאל בפרקין אות מ"ד עיי"ש. ואין להקשות על הט"ז שם איך פירש שלקח מן העכו"ם בדרך גזל כהטור שם. הא חייב באחריותו א"כ הוי ברשותו אף שלא ברצונו כמו בחמץ בשו"ע או"ח רסי' ת"מ כדעת המ"א שם. כדהקשה שם בהגהות השו"ע הלבושי שרד. וגם הדגול מרבבה עיי"ש. יש לומר לדעתי דהט"ז שם לשיטתו ברסי' ת"מ שם דכתב ע"כ נראה מי שפוסק כהראב"ד בזה לא הפסיד מחמת אלו הקושיות שזכרנו עכ"ל. היינו דוקא אלו אחריות שחייב בדין ע"פ ד"ת או ע"פ דיני דמלכותא כחמץ דחילי מתוזא שם. הוי ברשות ישראל וחייב לבער. אבל אם אין באחריותו ע"פ ד"ת אלא שחייב באחריותו לשלם לו או להחזירו לעכו"ם מפני שהוא גזל. וגם הישראל אינו מקבלו באחריותו מדעתו ורצונו הטוב כלל אזי לא חשיב של ישראל כלל. א"כ הכא נמי בגזל ע"ז של עכו"ם ותקע בו שפיר יצא בדיעבד מטעם דיכול לבטלו ע"י עכו"ם. ואין הוא באחריותו ע"פ ד"ת מטעם דאינו ממון דאיסור הנאה הוא. וא"כ לא שייך לומר בזה השואל שלא מדעת גזלן הוא. אף בלולב בי"ט שני דיוצא בשאול. דאין שייך לומר הסברא שואל שלא מדעת גזלן הוי. אלא דוקא היכא דהשואל נהנה מזה והמשאיל נחסר ממונו אבל הכא דמצות לאו ליהנות נתנו. וגם ע"ז של עכו"ם אסור בהנאה לכך פטור ע"פ ד"ת. וכן יש לומר לדעת המ"א שם. דדוקא שנתכוון לזכות בה הוי שפיר באחריותו של ישראל ושלו מקרי ומדעתו דוקא. אבל כשלא נתכוון לזכות בה אלא לגזול השופר למ"ד אין בקול דין גזל או לשאול לכ"ע עד אחר התקיעה וליטול הלולב ביום השני דיוצא בשאול שפיר יצא בדיעבד. אבל ביום הראשון לולב ע"ז של עכו"ם אף אם לא נתכוון לזכות בהגבהתו ואינו באחריותו לשלם או להחזירו ע"פ ד"ת כדלעיל. לא יצא בדיעבד. מטעם דבעינן לכם משלכם דוקא ולא בשל עכו"ם ואיסור הנאה כדאיתא בירושלמי רפ"ג דסוכה. וכדכתב המ"א או"ח סימן תרל"ו אות ג' בשם ס' יראים דאפי' למ"ד גזל עכו"ם שרי מ"מ לא מיקרי לכם. וכ"כ הפ"ת בחו"מ סימן שנ"ט אות ב' ובאה"ע סימן כ"ח אות כ"ו כ"ז בשם הנוב"י בתשובה מ"ת חלק אה"ע סימן ע"ז עיי"ש. ונראה לי לפרש הא דכתב המ"א שם. והטעם כיון דהישראל חייב באחריותו מקרי שלו וכן מצינו בחמץ כו'. היינו כיון דמיירי בע"ז של עכו"ם שיש לה בעלים. ודאי אין הבעלים מבזים אותה ליתנה לישראל לצאת מצותו בה. אלא בפקדון או בשאלה באחריות הוא נותן לו ברצון הישראל דוקא לכך חייב הוא באחריותו ע"פ ד"ת ושלו מקרי כחמץ לפי שקבל עליו מעצמו אחריותו. אבל היכא דישראל תקפו בחזקה וגזלו מיד העכו"ם את הע"ז שלו כ"ע מודים בזה שאינו חייב באחריותו ע"פ ד"ת.

אי נמי המ"א לשיטתו דפסק באמת בחמץ כדעת הרמב"ם נגד דעת הראב"ד באו"ח סימן ת"מ דסבר אף אם פטור מאחריותו בדין אלא אם העכו"ם אלם וכופה אותו לשלם חשיב נמי החמץ כשלו וחייב לבערו הכא נמי בגזל שופר או לולב אם הבעלים אלים ודלא כהיד אפרים שם שהשיג על המ"א עיי"ש ודו"ק: (כט) ור"ת פירש דאפילו בע"ז של עכו"ם לא יצא אלא דוקא לאחר ביטול. הביאו התוס' (סוכה ל"ב א' יבמות ק"ד א' חולין פ"ט א') אולם הרא"ש והר"ן השמיטו לדעת ר"ת ופסקו כדעת רש"י ביבמות (ק"ג ב') ודעת התוס' שם דחולקים על ר"ת וסברי דאף בשלא ביטלו עדיין העכו"ם יצא בדיעבד מטעם דיכול הישראל לבטלו ע"י עכו"ם שפיר אמרינן כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. אבל אם ביטלו עכו"ם שפיר יצא אף אם נתכוון לזכות בו בלולב בי"ט שני כמ"ש הרמ"א או"ח סימן תרמ"ט סעיף ג' בשם ר' ירוחם והר"ן וכן מוכח מהתוס' ע"ז (מ"ז א') ד"ה מי מאוס או לא כו'. ר"ל אית לו שפיר דרבא דאמר סוכה (ל"א ב') דלולב של עכו"ם לא יטול ואם נטל יצא דהתם מיירי קודם ביטול ובדיעבד יצא דמצות לאו ליהנות נתנו אבל הכא מיירי אחר ביטול. עי' ברמ"א שם ובביאור הגר"א או"ח סימן תרמ"ט אות י"ד דפירשו כמו לאחר ביטול דהא לרבנן שרי בלא ביטלו עיי"ש. ולי נראה דדוקא הוא כמו שכתבו התוס' (בסוכה ל"א ב' ובחולין פ"ט א') כיון שנקצץ הלולב מהדקל נתבטל ודו"ק ובעי אי מאוס לכתחלה או לא עכ"ל. וכ"כ הר"ן שם. ובשם הרמב"ן כתב דר"ל מיירי בדיעבד ופליג על רבא ורב יהודה והלכה כרבא ורב יהודה נגד ר"ל מטעם דבתראי הם ורבים נגדו. וכתב עוד שם דהרי"ף לא כתב להא דר"ל ולא לרבא בלולב. אפשר שסמך על הא דרב יהודה בר"ה שם. דשופר של ע"ז לא יתקע ואם תקע יצא וה"ה בלולב דאין לומר דקל שופר דבקול יוצא מה שאין כן בלולב דבגופו יוצא דהא אי אמרינן לענין מצוה כלגבוה דמי אפי' שופר היה פסול דהא לגבוה בכי האי גונא פסיל כדאמרינן בסמוך בגמרא שם (מ"ז א') אליבא דמאן דאמר עיקר שירה בכלי ושירה מעכבת הקרבן לא תיבעי לך דמכשירי קרבן נינהו ואסירי והכא נמי גבי שופר עיקר שירה בכלי ואפ"ה כשר אלמא לענין מצוה לא כגבוה דמי הילכך ה"ה ודאי דלולב עכ"ל. א"כ לפי זה ר"ת דפירש בשופר ע"ז של עכו"ם יצא דוקא לאחר ביטול. פירש נמי להא דבעי ר"ל שם המשתחוה לדקל לולבו מאי למצוה מי מאיס כלפי גבוה אי לא. היינו בדיעבד כהרמב"ן הנ"ל. ורבא ורב יהודה לא פליגי על ר"ל. דרב יהודה בשופר ורבא בלולב דילא מיירי בביטלו העכו"ם קודם הי"ט. ור"ל מיירי בביטלו בי"ט כדכתבו התוס' והר"ן שם עיי"ש ודו"ק: (ל) ואפילו לאחר ביטול לכתחלה לא יטול. משום דמאוס משום מצוה הבאה בעבירה לכתחלה לכ"ע אסור כדלעיל ואפילו למ"ד בירושלמי רפ"ג דסוכה דשופר של עיר הנדחת כשר מקרא יום תרועה יהיה לכם מ"מ או מסברא דאין קול אסור בהנאה כדלעיל דוקא בדיעבד כשר אבל לכתחלה אסור משום דמאוס למצוה כלגבוה דגבי שופר עיקר שירה בכלי כמו שכתב הר"ן בפ"ג דע"ז כדלעיל באות כ"ט. והא דאיבעי בגמרא בע"ז שם. אי מצוה כלגבוה דמי דוקא בדיעבד לר"ת ז"ל אבל לכתחלה ודאי אסור עיי"ש ודו"ק: (לא) ואם נטל יצא. כיון דהעבירה נעשית כבר ע"י אחרים כדלעיל אות כ"ז. עיי"ש היטב: (לב) וכגון שנתבטל מעי"ט. ולא הוי אפילו דיחוי מעיקרא גבי י"ט וכ"כ התוס' בע"ז שם. והר"ן שם. והרמ"א באו"ח סימן תקפ"ו סעיף ג' הביא להמרדכי זה להלכה בשם יש מחמירין. וגם הב"י שם הביאו. אבל לא הביאו להלכה בשו"ע שם עיי"ש: (לג) אבל בי"ט בעיא היא פרק כל הצלמים. אם יש דיחוי אצל מצות ולא איפשיטא. כן כתבו התוס' בע"ז שם ובסוכה (ל"ב א') וא"ת תפשוט דאין דיחוי ממתניתין סוכה (ל"ב ב') היו ענביו מרובים מעליו פסול ואם מיעטן כשר ואין ממעטין בי"ט ומוקי

לה

לא בגמרא שם (ל"ג ב') דאפילו אסור מעי"ט דהשתא הוי דיחוי מעיקרא כי הכא וכי היכי דמלאה בו תמרה בי"ט שם (ל"ג א') ואפ"ה אם מיעטן כשר אלמא אין דיחוי וי"ל דתמרה אין בידו להעלות תמרה וכן ביטול אשרה אין בידו לבטל דאין ישראל מבטל ע"ז של עכו"ם אלא ע"י עכו"ם צריך לבטלה ולא דמי להדס דבידו לתקן דנהי דאסור למעט מ"מ בידו למעט עכ"ל.

פרק כל הצלמים אם יש דיחוי אצל מצות ולא אפשיטא

(לד) המודר הנאה מן השופר מותר לתקוע בו תקיעה של

וקשה לי בע"ז של עכו"ם נמי בידו לבטל דנהי דאסור לישראל לבטל ע"ז של עכו"ם דוקא לכתחלה מדרבנן גזרה דלמא מגבה לה והדר מבטל לה והוי עכו"ם ביד ישראל וכל עכו"ם ביד ישראל אינה בטלה לעולם אבל אם בטלה ישראל בדיעבד הוי נמי בטלה כדאמר רבא בע"ז (מ"ב א') א"כ הוי ממש כמו הדס דאין ממעטין לכתחלה בי"ט מטעם מתקן דאין אסור אלא מדרבנן כדכתב התוס' יומא (ל"ד ב') ד"ה הני מילי באיסורא דאורייתא אבל הכא צירוף דרבנן כו' עיי"ש. ואם מיעטן בדיעבד כשר מדאורייתא. א"כ אמאי לא יצא בדיעבד בע"ז של עכו"ם שביטלה בי"ט. ויש לומר דהא דאמר רבא שם דאין ישראל מבטל ע"ז של כו"ם מדרבנן דוקא לר"ל הוא דאמר שם (מ"א ב') כו"ס שנשתברה מאלי' מותרת. אבל לר' יוחנן דקיי"ל כוותיה דאמר כו"ס שנשתברה מאליה אסורה כ"ע מודים דאין ישראל מבטל כו"ס של עכו"ם מדאורייתא. כדמוכח מסתמא דגמרא שם (מ"ד ב') אמר להו רב נחמן מסתברא דפלח מבטל דלא פלח לא מבטל כדכתבו התוס' שם עיי"ש. ואף לדעת המרדכי בפ"ג דסוכה רמז תשמ"ט. שהבאתי לעיל בפרקין אות כ"ז. שכתב דהא דתנן אם מיעטן כשר מיירי אפילו במזיד מדתנן עבר ולקטן ופירש ריב"א דמתקן גמור הוא זה שנתקנו למצוה ואיסורא דאורייתא הוי ולא מיפסל משום מצוה הבא בעבירה עכ"ל. יש לומר דלא הוי דיחוי משום שבידו למעט בהיתר לאכילה כמו שכתב הב"י או"ח סימן תרמ"ו. והט"ז בשו"ע שם ס"ק ו' השיג עליו עיי"ש. ואף אם עבר ומיעטן במזיד לצורך הלולב ולא לאכילה. מ"מ מהני בדיעבד. ולא שייך בזה משום מצוה הבא בעבירה כיון דאיסור דאורייתא כבר נעשה ואין העבירה בשעת המצוה. כמו הוציא המצה מרה"י לרה"ר דיצא. וגם לא שייך לומר כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני אלא היכא דהמצוה נעשה בדבר איסור ויש עבירה בידו בשעת המצוה כדלעיל אות כ"ז. אבל לא הכא בהדס דשפיר יצא בהדס שמיעטו בי"ט שעבירה כבר נעשית ועתה המצוה נעשית בהכשר. אבל אין לומר כן בע"ז של עכו"ם אם לא ביטלו עכו"ם מעי"ט לא יצא לדעת ר"ת במרדכי הנ"ל. מטעם דדיחוי מעיקרא הוא. דאין בידו של ישראל לבטלו בהיתר לכ"ע. ולר' יוחנן דקיי"ל כוותיה לדינא אין ישראל מבטל ע"ז של עכו"ם מדאורייתא א"כ אף ביטלו בדיעבד במזיד לא מהני הביטול כלל מדאורייתא דקיי"ל כרבא בתמורה (ד' ב') כל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. א"כ הוי שפיר מצוה הבא בעבירה ולא יצא. א"כ לפי זה אתי שפיר קושית הט"ז על הב"י או"ח סימן תרמ"ו ס"ק ו'. דהב"י תירץ דכיון דבידו לתקן לא הוה דיחוי כדאיתא בזבחים (ל"ד ב') דכל היכא שהוא בידו לא הוה דיחוי והתיקון הוא מאחר שיוכל למעט כדאי' בגמרא שם שלוקט לאכילה ויש לו הושענא אחריתא. וצ"ל לע"ד דביו"ט א"א לתקן כדי שיהיה כשר דהא דמהני שימעט בשביל התיקון וזה אסור בי"ט ותו דא"כ ה"ל להרא"ש להזכיר דמיירי דוקא ביש לו הושענא אחריתי כמ"ש בגמרא ותו דא"כ בנראה ונדחה נמי יהיה מותר וכמ"ש הר"ן וכתב הב"י ע"ז דלפי האמת מותר ואפשטא הבעיא אלא דמעיקרא לא ידעו בהאי סברא וזה לא משמע כלל בסוגיא עכ"ל. ומש"כ שם בהגהות לבושי שרד ד"ה שיוכל לתקן קושיא זו וקושיא השניה נראה ליישב דה"ק הב"י דבידו ליתנו לאיש אחר שיש לו הושענא והוא מותר לתקנו וכמ"ש הט"ז בס"ק א' מש"ה מיקרי בידו אע"ג דהוא לית לו הושענא אחריתא ובתשובה אחת הארכתי בזה וק"ל עכ"ל. באמת הט"ז סבר כיון דתלוי בדעת אחרים לא הוי בידו מקרי כדלעיל בע"ז של עכו"ם דתלוי בדעת עכו"ם לבטלו דוקא. ואפשר נמי לתרץ סברת הלבושי שרד כיון דהתוס' סוכה (ל"ב ב') ד"ה מודה כו' דמשום מצוה מותר וניחא לאדם דלהעביד מצוה בין בגופו בין בממונו היינו שחבירו יעשה מצוה ע"י טרחת גופו או ממונו. א"כ בודאי כל מי שיש לו הושענא אחריתי בודאי יפריש עצמו או עבדו ושפחתו למעט בי"ט להכשיר הלולב של חבירו מה שאין כן בעכו"ם ודו"ק:

(לד) המודר הנאה מן השופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה. כך גרסינן בגמרא כאן (כ"ח א') מותר לתקוע בו. באות ב'. ולא גרסינן לו באות ל' וכן גרס הרא"ש כאן והטור או"ח סימן תקפ"ו. וכן הב"י ביו"ד סימן רכ"א והנמ"י פ"ב דנדרים. והרמב"ם פ"א מה' שופר. אולם הרי"ף והבעל המאור כאן והכל בו שהביא הב"י או"ח סימן תקפ"ו גורסים לו באות ל'. היינו דוקא אחר מותר לתקוע לו בשופר שהוא מודר הנאה ממנו. אבל הוא עצמו אסור כדעת הכלבו בב"י שם. וכן הסכים הב"י לדינא לכך כתב המחבר בשו"ע שם באו"ח סימן תקפ"ו סעיף ה'. אדם אחר תוקע בו והוא יוצא ידי חובתו כמו שכתב הט"ז שם. ומה שכתב ביו"ד סימן רכ"א סעיף י"ג מותר לתקוע בו. היינו נמי ע"י אחר דוקא. וסמך בזה המחבר על מה שפירש דינו במקומו כראוי. וכך דרכו של המחבר לסתום במקום אחר ולפרש במקומו וכך נראה דעת הט"ז שם ס"ק מ"ג עיי"ש. ואין כן דעת הש"ך שם ס"ק נ"ט. אלא הסכים להב"ח שם דבשעת הדחק מותר לתקוע בעצמו. ואף שאיני כדאי להכריע בין הרים גדולים כאלה מ"מ תורה היא וללמוד אני צריך למה כתב המחבר באו"ח שם אדם אחר תוקע בו דוקא „בו" באות ב' ולא כתב „לו" באות „למד" לכך נראה לי דהב"י סבר דכ"ע גרסי בגמרא ר"ה שם מותר לתקוע בו דוקא באות ב'. ופירשו הרי"ף והר"ן והבעל המאור שם דדוקא אחר מותר לתקוע לו. משום דמצות לאו ליהנות נתנו. אבל הוא עצמו אסור כיון דאין החיוב בשופר מהתורה בתקיעה אלא בשמיעה. וא"כ התקיעה בעצמו לאו משום חיוב המצוה הוא אלא הנאת הגוף של עצמו. כדעת הכל בו הנ"ל. ומה שרבא אמר מותר לתקוע בו. היינו בו דוקא היינו אף בשופר של עצמו שהוא מודר הנאה ממנו. מ"מ מותר אדם אחר לתקוע בו. כיון דחיוב מהתורה לשמוע קול שופר דוקא. ושופר זה יפה לתקיעה ושפיר יצא בו ידי חובתו. עוד יש לומר מלת בו דוקא. היינו ע"י המודר עצמו שהוא נותן לו השופר שלו שהוא מודר הנאה ממנו. מ"מ מותר לתקוע בו ע"י אדם אחר. והמודר יוצא ידי חובתו בשמיעתו בכונה קול השופר שלו שהתוקע אחר מכוון להוציאו ידי חובתו ע"י שליחותו של המודר הנאה מטעם דמצות לאו ליהנות נתנו. וכל זה עושים בשביל חיוב המצוה ולא משום הנאת עצמו של הגוף המודר הנאה. ולפי זה אתי שפיר מדויק נמי לשון המחבר ביו"ד סימן רכ"א סעיף י"ג מותר לתקוע בו. היינו יתן השופר לאדם אחר לתקוע בשופר זה עצמו וע"י נתינת עצמו של המודר הנאה משופר ובשליחותו שיכוון להוציאו ידי חובתו בזה השופר מותר. ושפיר כתב המחבר הדין זה בשני מקומות בדינים חלוקים ובא זה ללמד על זה דבאו"ח שם כתב מפורש ע"י אדם אחר דוקא. ולא יתקע בעצמו בו. מפני הנאתו מתקיעתו. וביו"ד שם כתב מפורש ע"י שופר זה של עצמו וע"י נתינתו ושליחותו של המודר שמצוה לאחר לתקוע בו ולכוון להוציאו ידי חובתו. ובזה אתי שפיר נמי מתורץ מה שכתב המחבר ביו"ד שם סעיף י"א אם אסר ספרו על חבירו אסור לנאסר ללמוד בו ע"כ. היינו דוקא הוא בעצמו המודר אסור ללמוד בעצמו מהספר עצמו שהוא מודר הנאה ממנו. לפי שגופו נהנה ממנו. אבל אם אחר לומד מהספר של המדיר מותר להמודר לשמוע ממנו וללמוד אחריו בעל פה. אף שגם בזה הוא לומד בשביל הספר המודר הנאה ממנו. מ"מ מותר משום דמצות לאו ליהנות נתנו והוא מקיים בזה מצות הלמוד בלבד בלא הנאת הגוף. והוי ממש הדין כמו בשופר וכן מוכח שפיר לומר כך מהב"י ביו"ד שם בסימן רכ"א כתב

בתשובה

בתשובות דהגהות מיימוניות שאם אסר ספרו על חבירו אסור לנאסר ללמוד בו ולא אמרינן לא יאסור עליו מצות קריאה. ב"ה. ועי' במה שכתבתי בסי' רכ"ד עכ"ל. ושם בסימן רכ"ד כתב בב"ה ואסורים בדברים שהם בשותפות לאנשי אותה העיר כגון הרחבה שבעיר והמרחץ וב"ה והתיבה והספרים כ"כ הרמב"ם והתוס' והרמב"ן כתב מותרין ליכנס לבית הכנסת לפי שהוא כחצר שאין בו דין חלוקה עכ"ל. ונראה נמי שמותרים בס"ת קריאה של מצוה משום דמצות לאו ליהנות נתנו ומזה הטעם אין שום אחד מהקהל יכול לאסור לקהל הספר וכן פסק הרשב"א שאין אדם מהקהל יכול לאסור לקהל ספרים והוא ז"ל לא גרים במשנה הספרים כנ"ל עכ"ל. ולכאורה קשה דהוא סותר א"ע שפסק בסימן רכ"א דהנאסר אסור ללמוד בספר שנאסר עליו וכן הכא נמי מתחלה כתב בשם הרמב"ם דאסורים בספרים. ואח"כ כתב ונראה נמי שמותרים בס"ת כו'. איך פליג על הרמב"ם והתוס' מסברא בלא שום ראיה. ואף שהרשב"א פסק כמותו הלא הוא יחיד כנגדם. ואיך שינה הב"י דרכו לסדר פלוגתא של הרשב"א על הרמב"ם והתוס'. ואח"כ להכריע דעתו כהרשב"א מסברא. לכך מוכרחים אנו לומר דסבר הב"י דלא פליגי בזה כלל דכ"ע מודים דהנאסר אסור ללמוד בעצמו בהספרים הנאסרים עליו משום הנאת הגוף כמו בשופר. אבל מותר לשמוע מאחר קריאת התורה בס"ת ולצאת בו ידי חובת הקריאה של מצוה משום דמצוה לאו ליהנות נתנו. וכן נמי דעת הרשב"א. לכך לא גרס בהמשנה הספרים. היינו סתמא בתוך שאר הדברים שאסורים בשותפות בני העיר בכל אופן שיהיה תמיד. מה שאין כן בספרים דאיכא חילוק בין הלומד בעצמו בהם דאסור לפי שגופו נהנה מהם. ובין שאחרים קוראים בו והוא יוצא ידי חובת הקריאה ע"י זה דמותר דמצות לאו ליהנות נתנו. ועוד נראה לי לומר דאפשר גם הב"י מודה היכא דליכא קורא אחר בס"ת או תוקע אחר בשופר מבלעדו ומפצירים בו לקראות בתורה או לתקוע בשופר להוציאם ידי חובתם מותר ואגבם גם הוא יוצא ידי חובתו כמו שכתב הה"מ בפ"א מה' שופר ה"ג בשופר הגזול עיי"ש. וגם הכל בו מודה בזה דמותר. לפי זה אתי שפיר מתורץ מה שכתב הדרישה ביו"ד ססי' רכ"א. כתוב בתשובות מיימון שאם אסר ספרו על חבירו אסור לנאסר ללמוד כו' וכ"כ הכל בו ובתשובות מהר"ם כתוב וקשה דבפרק ראוהו ב"ד גרסינן הנודר הנאה משופר תוקעין לו תקיעת מצוה וצ"ע עכ"ה עכ"ל. ויש לומר דהכל בו אוסר להנאסר ללמוד מהספר שנאסר דוקא בעצמו אסור ללמוד לפי שנהנה גופו מהספר כמו שאסור המודר בעצמו לתקוע בהשופר. אבל אדם אחר מותר לקראות בהספר והנאסר יצא ידי קריאה או חובת הלמוד ע"י לפי שמצות לאו ליהנות נתנו כמו בשופר שאחר תוקע לו מהשופר והוא יצא ידי חובתו. וכן נמי כ"ע מודים היכא דאין קורא אחר או תוקע אחר מבלעדו ורבים מפצירים בו להוציאם ידי חובתם מותר לקרוא בעצמו מהספר תורה שנאסר ולתקוע בעצמו מהשופר שהוא נודר ממנו כדלעיל. ובזה שפיר מדויק לשון המחבר בפשטות. דבאו"ח שם כתב הדין דהמודר הנאה משופר אחר תוקע בו ויצא ידי חובתו. היינו לצאת ידי חובתו דוקא באחר מותר ולא ע"י עצמו. שמא יהנה גופו מהשופר וביו"ד שם כתב הדין דהמודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה. היינו להוציא אחרים ידי חובתם דוקא במקום שאין אחר זולתו לתקוע ומפצירים בו להוציאם ודו"ק. וזה דלא כהב"ח ז"ל דכתב באו"ח סימן תקפ"ו דכדאי הרמב"ם והרא"ש והטור דגרסי בגמרא מותר לתקוע בו. לסמוך עליהם בשעת הדחק דמותר לתקוע בעצמו עיי"ש. נראה דוקא לגירסתם ולדעתם הוא אבל לא לדעת הרי"ף ובעל המאור והר"ן והכל בו והב"י. אבל לפי מה שכתבתי הכל מודים בזה בשעת הדחק בזה האופן במקום שאין איש השתדל להיות איש להוציא אחרים ידי חובתם ולזכות הרבים אין מצוה גדולה מזו ומצות לאו ליהנות נתנו. לפי זה נראה לי לומר דאף המודר ממעין במקום שאין לו מקוה כשרה בלעדו מותר לטבול טבילה של מצוה אף בימות החמה דמצות לאו ליהנות נתנו. ודמי ממש להא דאמר הגמ"י

פ"ב דנדרים ד"ה באומר הנאת תשמישך עלי כו' י"ל שאני הכא דאפשר לקיים מצותו באחרת אבל אם אמר הנאת כל הנשים עלי וזרע אין לו לא חייל נדרא עליו לגבי מצות פרי' ורבי' דמצות לאו ליהנות נתנו כו' אבל הריטב"א ז"ל כתב על רבותיו דקושיא מעיקרא ליתא דתשמיש של מצוה אע"ג דמצות לאו ליהנות נתנו מ"מ פסיק רישא ולא ימות הוא דא"א דלא מתהני גופו בתשמיש ודמיא למודר הנאה ממעין כו'. ותמהני היכי דמיא חובת מצות טבילה במעין ובימות החמה למצות פרי' ורבי' למודר הנאה מכל הנשים וזרע אין לו עכ"ל. ואפשר דמחלוקת הראשונים בזה הסברא הוא במקום שאין לו מקוה מלבד המעין דלדעת רבותיו מותר לטבול בו ולדעת הריטב"א אסור לטבול בו. וכן משמע מהר"ן בנדרים (ט"ו ב') סד"ה והא מן התורה משתעבד לה כו' יש לומר דכי אמרינן מצות לאו ליהנות נתנו ה"מ לומר שאין קיום המצות חשוב הנאה אבל מ"מ אי מתהני גופו בהדי הקיום מצוה הנאה מקרי ומש"ה אמרינן בפרק ראוהו ב"ד הנודר הנאה מן המעין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה עכ"ל. ודעת הרשב"א בחידושיו נדרים (י"ד ב') כתב כדעת רבותיו של הריטב"א שהביא הגמ"י הנ"ל. מזה מוכח שפיר דחדושי הרשב"א הוא באמת ולא חדושי הריטב"א המיוחס להרשב"א. היינו דוקא היכא דפסוק רישא הוא דודאי יהנה גופו כמו הטובל במעין בימות החמה דגופו מקר כדכתב הריטב"א שם. אבל בתוקע בשופר של מודר הנאה ממנו להוציא אחרים וכדומה בקורא בספר שנאסר לו להוציא אחרים שהפצירו בו להוציאם ידי חובתם במקום שאין להם אחר זולתו. כ"ע מודים דמותר לפי שאין גופו נהנה מזה ומצות לאו ליהנות נתנו. ומה שכתב הכל בו אבל הוא עצמו אמר הגאון שאסור לתקוע בו אפי' תקיעה של מצוה מפני שיש הרבה בני אדם נהנים כשהן עצמן תוקעין וכל מידי דאיכא הנאה לגוף ליכא לשרויי בשביל טעמא דמצות לאו ליהנות נתנו עכ"ל. בב"י או"ח סימן תקפ"ו. היינו דוקא היכא דיכול לצאת חובתו ע"י אחר התוקע. אבל במקום דליכא אחר מבלעדו מודה נמי דיכול לתקוע בעצמו לצאת ידי חובתו. ועוד נראה לי לומר בזה סברא חדשה אף שהוא נגד דעת האחרונים. דאף היכא שהגוף נהנה נמי בשעת המצוה ואי אפשר להמצוה להתקיים בלעדי שיהנה גופו ממנה כגון במקום שאין תוקע או קורא אחר מבלעדו או מקוה אחרת מלבד המעין בימות החמה וכל שכן היכא דהנאת גופו הוא המצוה עצמה כגון ליהנות מבית המשתה שיש לו הנאת הגוף משמחתו שהוא משמח את החתן והכלה וכן הנהנה מתלמוד תורה שהיא משמחת הלב כדכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב. כדאיתא בערכין (י"א א') ואין דבר הלכה אלא מתוך שמחה כדאיתא בשבת (ל' ב') שכל אלו מותרים להמודר הנאה מטעם שמצות לאו ליהנות נתנו. וראיה ברורה לי מהא דאיתא בעירובין (ל"א א') דכ"ע אין מערבין אלא לדבר מצוה ודכ"ע מצות לאו ליהנות נתנו פירש"י ואין מערבין אלא לדבר מצוה ללכת לבית האבל או לבית המשתה כדלקמן ע"כ. היינו כדתנן שם פ"ב א' ואין לך הנאת הגוף יותר מבית המשתה מ"מ אמרינן מצוה לאו ליהנות נתנו. וזה לא כדעת הט"ז ז"ל שכתב ביו"ד סימן רכ"א ס"ק מ"ג שלדעת הכל בו הנ"ל דהמודר הנאה משופר אסור לתקוע בעצמו דפעמים שאדם נהנה במה שהוא תוקע לא קשה אמאי אסור ללמוד בספר לנאסר לפי הטעם דהכא דודאי התורה משמחת הלב שהרי אסור ללמוד בימי אבלו א"כ לא דמיא האי מצוה לשאר מצות דאמרינן לאו ליהנות נתנו אלא בזה נמשך הנאה לאדם כו' עכ"ל. ולפי מה שכתבתי אתי שפיר בפשטות דהכל בו מיירי במקום דיש תוקע אחר לכך אסור לתקוע בעצמו וכן בספר הנאסר לו אסור במקום שיש לו ספר אחר או יכול לקרות שמע ויצא ידי חובתו כדאמרו דיכול אדם לפטור מחובת לא ימוש בק"ש של שחרית וערבית. אבל במקום שאין לו ספר וקורא אחר ותוקע אחר מבלעדו בודאי מותר דמצות לאו ליהנות נתנו. ואף שבשעת הדחק יצא ידי חובתו בק"ש של שחרית וערבית מ"מ מצוה מדרבנן הוא לעסוק תמיד בתורה כדאיתא ביו"ד סימן רמ"ו ודלא כדעת הר"ן בשם הרז"ה ז"ל בפ"ג דר"ה שכתב דמודר הנאה משופר

אסור

אסור בתקיעות דרבנן וכמ"ש בהגהות יד שאול על היו"ד עיי"ש ודו"ק. ועיין בב"ח ביו"ד סוף סימן רכ"א שכתב. כתוב בתשובת מיימוני על אחד שאסר ספרו על חבירו דאסור לנאסר ללמוד ממנו דהא אין חובה לאדם להשאיל ספרו לחבירו שלא מדעתו כמו שאין חובה עליו ליתנו שהרי מקלקלו בכך ומותר להשכירו ונמלא מהני השכר שיכול לקבל עליו כשמניחו ללמוד בו בחנם כך השיב ר"י בר' שמואל ז"ל ומהר"ס הקשה דהא בפרק ראוהו ב"ד גרסינן המודר הנאה כו' תוקע לו בו תקיעה של מצוה מ"ט מצות לאו ליהנות נתנו אלמא שאינו קרוי נהנה במה שעושה המצוה בדבר האסור ליהנות ממנו ול"ע עכ"ל. ובש"ע פסק לאיסור כתשובת ר"י וכן נ"ל עיקר דלא דמי לתקיעת שופר בר"ה דשרי דאין משכירין כיולא בו והו דאף איסורא איכא ליטול שכר על התקיעה כדכתב באו"ח סימן תקפ"ה אבל ספר דמשכירין כיולא בו ובדי ליטול שכר עליו פשיטא דאסור במודר דהרי הוא נהנה עכ"ל. תמהני מאד עליו הא הב"י באו"ח שם הביא מחלוקת הראשונים אם מותר ליטול שכר על התקיעה כמו דפליגי בכל המצות במרדכי ס"פ אע"פ ד"ה מיחזי כשכר שבת. דר"ב אוסר וה"ר שמואל מתיר וכן איתא בהגהות אשרי ס"פ אע"פ עיי"ש. א"כ איכא למימר נמי דפליגי בזה הר"י בר' שמואל ומהר"ס בתשובת מיימוני הנ"ל. דר"י בר' שמואל סבר דמותר בשכר בכל המצות כשמואל אביו בתפלה כן נמי בשופר וספרים. וכן פסק המחבר בשו"ע או"ח סוף סימן תקפ"ה דבשכר מצוה אינו רואה סימן ברכה אבל איסורא ליכא כדמוכח מגמרא פסחים (נ' ב') כדכתב הב"י שם. ועיי"ש בט"ז ומ"א שהסכימו כן והט"ז שם מסיק בל"ע דהב"י סותר א"ע בדבריו באו"ח שם כתב דסימן ברכה אין רואה אבל איסורא ליכא וביו"ד סימן ע"ר כתב אין רואה סימן ברכה והיסורא נמי איכא. ועי' בחק יעקב או"ח סי' תס"ח ס"ק ג' שתירץ דהב"י דייק הלשון הגמרא בפסחים שם ד' פרוטות אין בהם סימן ברכה ולא קאמר אין רואה בהם סימן ברכה משמע דקאי על המעות ולא על האדם ועוד ראיה מכתבי ס"ה שם שהתענו כ"ד תעניות על כותבי ספרים שלא יתעשרו כדי שיכתבו משמע דאיסורא ליכא דאל"כ השתא נמי לא יכתבו בלא שכר. ומדכייל כולהו בהדדי מוכח דאיסורא ליכא בכולם עיי"ש. ולי נראה לתרץ דבאמת איכא שם בפסחים אף שקאמר אין רואה בהם סימן ברכה. מ"מ ליכא בהם איסורא. וחשיב שם נמי דברים דאיכא בהם איסורא כמ"ש הרש"א ז"ל בח"א שם. אולם הב"י סבר דמשם ליכא הוכחה על איסורא דוקא כדקאמר שם הגמרא לעיל מינה העושה מלאכה בערבי שבתות ויו"ט מחלות ומעלה אין רואה בהם סימן ברכה התם מחלות ולמעלה אסור כו' אבל התם סימן ברכה הוא אין רואה. אבל שמותי לא שמתינן. לכך מדייק נמי הכי בשכר מתורגמן סימן ברכה אין רואה אבל איסורא ליכא. אבל במגילה (כ"ז א') איתא ת"ר אסור למכור ס"ת כו' המוכר ס"ת ובתו אין רואה סימן ברכה ע"כ. מוכח שפיר דאיסורא נמי איכא כדתני הת"ק דבהדדי תני בברייתא ועל איסור הקודם מוסיף עוד שאין רואה סימן ברכה ג"כ. כמו שכתב הט"ז בעצמו כן ביו"ד סימן ע"ר עיי"ש. עיין בספר ברכי יוסף או"ח סוף סימן תקפ"ה שהביא לכל האחרונים שתמהו על הב"י שהוא סותר א"ע מאו"ח בשופר על יו"ד בס"ת כמו שכתב הט"ז הנ"ל ודחה שם תירוץ של הרב מקראקרד שכתב כמו החק יעקב הנ"ל מטעם דהב"י בעצמו כתב באו"ח סימן תקפ"ה ואם איתא דהוי שום צד איסור בדבר לא הו"ל אין בהם סימן ברכה דמשמע דלית בהו איסורא אלא שאין רואין סימן ברכה ע"כ. שפיר הוה דהב"י לא אתי עלה מדעריב לה בהדי אינך אלא ממשמעותא דלישנא אין רואה סימן ברכה ודו"ק. ועוד יותר תמה שכתב המחבר באו"ח סימן ש"ו סעיף ה'. כמ"ד דאסור להשכיר להפלה. ומסיק שם הברכי יוסף דמה שכתב הב"י כאן בסימן תקפ"ה בשופר דליכא איסורא דוקא לתרץ דעת ה"ר ר"י בר' שמואל במרדכי בפ' אע"פ כתב כן. אבל הב"י בעצמו פסק להלכה כה"ר ברוך דאמר אסור להשכיר להתפלל כדסתם בסימן ש"ו שם. וכן בשופר נמי איכא איסורא עיי"ש. ולא נראה לי דבריו בזה. דבאמת סבר הב"י להלכה דמותר ליתן שכר בעד כל המצות כמו במתורגמן כדמוכח בפסחים שם דאינו רואה סימן ברכה אבל איסורא ליכא. וסבר נ"כ דלא פליגי ה"ר ברוך וסר"י בר' שמואל במרדכי הנ"ל אלא דוקא היכא ששכרו על שבת בלבד. ומ"ד שחשש לאיסור משום שכר שבת הוא. אבל בעד כל השנה או חדש לכ"ע ליכא איסור כדעת הרמ"א באו"ח סימן ש"ו. לכך בסימן ש"ו סתם המחבר כמ"ד דאסור וכתב ויש אומרים מותר דוקא לשכור על שבת לבד. אבל על השנה או חדש מותר. וכאן בשופר מיירי המחבר דשוכרין על כל חדש דמצוה להקוע שופר בכל חדש אלול כדכתיב היתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו. כמו שכתב הטור או"ח סימן תקפ"א. אולם אין הלשון המחבר בסוף סימן תקפ"ה שם משמע כן אלא משמע דמיירי דשכרו על שבתות ויו"ט בלבד נמי ליכא איסור אלא אינו רואה סימן ברכה. ועוד ראיתי בדרישה או"ח סימן ש"ו ד"ה אסור ליקח שכר שבת כו' כתב ב"י וכתב המרדכי בפ' אע"פ שפסק הר"ב יש לי חשש על החזנים ששוכרין אותם להתפלל בשבת כו' עד ואפשר דה"ק שדבר זה אינו אסור אלא מדרבנן ובמקום מצוה לא העמידו דבריהם וכו' ועיין לקמן בסי' תקפ"ה ומשמע מדברי הב"י שאין איסור כלל אפילו מדרבנן ולכן לא העמידו דבריהם במקום מצוה עכ"ל. הלא באמת דברי הב"י שסותרים אלו את אלו קשה יותר ממה שתמה הברכי יוסף ז"ל את הסתירה מדברי המחבר בשו"ע שם. דבשו"ע יש לומר דלכך כתב בסימן ש"ו דעת האוסר סתם ודעת המתיר בשם י"א. לפי דלשון מותר משמע אף לכתחלה בלא שום חשש כלל ובאמת אף דאיסור ליכא מ"מ אינו רואה סימן ברכה כדכתב המחבר בסוף סימן תקפ"ה שם. וכמ"ש בב"י שם. אבל דברי הב"י בטור דסתרי הדדי תמוהים מאד. לכך נראה לי ליישב באמת דברי הב"י דבסימן ש"ו שם. מיירי בשוכרין בשבת גופא ואסור מדרבנן לשכור בשבת כמו מקח וממכר מטעם גזירה שמא יכתוב כמו שכתב הרמב"ם בפ' כ"ג מהל' שבת. והביאו המ"א שם ס"ק ע"ו. לכך כתב הב"י שם ואיני מבין דברי ה"ר שמואל דסוף סוף שכר שבת הם נוטלים ואפשר דה"ק שדבר זה אינו אסור אלא מדרבנן ובמקום מצוה לא העמידו דבריהם ודעת רבינו בסימן תקפ"ה כר"ב עכ"ל. אבל בסימן תקפ"ה שם מיירי בשוכרין מערב שבת ולא בשבת עצמו. א"כ הוה גזירה לגזירה בע"ש גזירה משום שבת ובשבת גופא גזירה משום כתיבה דאורייתא. ואין גוזרין גזירה לגזירה בכל מקום אלא שיש לחוש לכתחלה בכל מקום משום דמחזי כשכר שבת היכא דאפשר ובמקום מצוה לא חששו כלל לדעת הר"ש במרדכי ס"פ אע"פ. אלא אינו רואה סימן ברכה לדעת הב"י. לכך כתב הב"י שם ויש לתמוה על ה"ר שמואל דאטו כדי לקיים המצוה נחלל שבת ויש לומר דבגמרא איתא כו' ומשמע דאפילו אי הות מוספה ליכא איסורא אפילו מדרבנן דהא מקח וממכר גופי' לא מיתסר אלא מדרבנן והיכי גזרינן במודר דאסופי מוספה אטו מקח וממכר ה"ל גזירה לגזירה אלא ודאי לית בו איסורא כלל אפילו מדרבנן אלא דלתקן להוסיף לכתחלה לא רלו חכמים משום דהוה מיחזי לאיגבי כשכר שבת וכן משמע בפ' מקום שנהגו (נ' ב') כו' ועוד דמשמע שהיה דרכם לשכור מהורגמנין בשבתות ויו"ט להשמיע הדרשה לרבים וטעמא כדפרישית דכיון שאינו שוכר אותו בשבת עצמה אלא מע"ש שוכר אותו אין איסור בדבר אלא שיש לחוש לכתחלה היכא דאפשר ובמקום מצוה לא חששו כלל כו' עכ"ל. ואפשר דהמחבר סתם בסימן ש"ו דאסור לשכור החזן בשבת עצמו משום דהוא אזיל לשיטתו דפסק שם סעיף ו' דאף דחפצי שמים מותר לדבר בם כגון כו' ודוקא לדבר בם אם רוצה להשתכר אבל לשכרו ולהזכיר לו סכום המעות אסור. וזה הוא כדעת המהר"ס והרמב"ן והר"ן וה"ה דאסר ודלא כהגהות מרדכי כדאיתא בב"י שם אבל בהגהות מרדכי כתוב פ"ה דאפי' לקלוץ דמים לדבר מצוה מותר ומ"מ משמע מדבריו היכא דאפשר בלא קלילה אינו רשאי לקלוץ וכבר כתב דהרמב"ן והר"ן והה"מ סוברים כדברי הר"ס ז"ל עכ"ל. ואפשר שלדעת הר"ש במרדכי ס"פ אף על פי דמתיר אף בשבת גופא לשכור החזנין סבר כהגהות מרדכי הנ"ל.

לכך

לכך סתם לפסק הלכה דבשבת אסור לשכור. אבל בע"ש מותר לשכור כהר"ש. ועיין במ"א סימן ש"ו ס"ק ט"ו ד"ה לפסוק לדקה ומכל מקום לריך עיון אם החזן עשיר א"כ לא לנדקה תחשב ונ"ל כיון שנותנים לו זה כדי שיתפלל הוי לורך מלוה מ"ד כשפוסקין מעות לבנות בהכ"נ עכ"ל. וזה ממש כהר"ש במרדכי ס"פ ס"פ אע"פ הנ"ל ודו"ק. א"כ לפי זה דהב"י פסק כמ"ד דמותר ליטול שכר המלות אף בשופר אכתי תקשה קושית המהר"ס בתשובת מיימוני הנ"ל אמאי אסור לנאסר ללמוד בספר הנאסר מאי שנא מהמודר משופר דתוקע לו בו תקיעה של מלוה. לכך מוכרחים אנו לתרץ כמו שכתבתי לעיל דדוקא בעלמו אסור ללמוד מהספר הנאסר במקום דאיכא אחר. אבל ע"י אחר מותר ללאת ידי חובתו. וכן במקום שאין אחר מותר בעלמו כמו בשופר. ולפי גירסת התשובת מיימוני שהביא הב"ח הנ"ל דתוקע לו בו כו'. שנרם לו באות ל' וגם בו באות ב'. מוכח שפיר כמו שכתבתי לעיל ודו"ק. ונראה לי נמי לומר דעיקר קושית המהר"ס על ר"י בר' שמואל דפסק דאסור ללמוד בספר הנאסר הוא משום דנהנה מקבלת השכר שהיה יכול להשכירו א"כ מאי שנא הוא מהשופר דמותר לתקוע לו בו ונהנה ג"כ מקבלת השכר. אבל הב"י סבר כהרשב"א בחידושיו והר"ן בפ"ג דסוכה בע"ז של עכו"ם יצא משום דמלות לאו ליהנות נתנו אף שמקבל שכר בעוה"ז ובעוה"ב אין זה אלא גרמא ולא חשיב איסור באיסור הנאה אלא כשנהנה בגופו של איסור אבל כל שאין הנאה מגופו אלא שגורם לו הנאה וריות ממקום אחר אין זה הנאה מן האיסור וכדרך שאמרו בנודר הנאה ממעין שטובל בו בימות הגשמים שאינו נהנה מגוף המים. ואע"פ שגורמת לו הטבילה זו לעלות מטומאה לטהרה ומכשירתו לכל הדברים לית לן בה וכן בסנדל של ע"ז בחליצה כשרה דמלות לאו ליהנות נתנו אע"ג דמרווח טובא בהסית חליצה אפ"ה לא חשיבה הנאה באיסור כיון דלא מתהני מגופו של איסור גרמא בעלמא הוא והא בדירכנא לה בדוכתא טובא עכ"ל. לכך לא אסר הב"י אלא ללמוד בעלמו מהספר ולתקוע בעלמו מהשופר שנהנה מגופו של איסור כמו דעת הכלבו שלפעמים אדם נהנה שהוא תוקע בעלמו וכן נמי הלומד בעלמו מהספר יפה וטוב. אבל מותר לשמוע מהתוקע אחר או מהלומד אחר וקורא שפיר ילא המודר הנאה והנאסר ידי חובתו דמלות לאו ליהנות נתנו. וזה שמרויח שכר השופר או שכר הספר לאו איסור הנאה מגופו הוא אלא בהגרמא ודו"ק. עיין בס' ברכי יוסף או"ח סימן תקפ"ו שהשיג ג"כ על הב"ח. וכן בשער המלך פ"א מהל' שופר ופ"ח מהל' לולב. מה שהאריך בזה הענין יעו"ש היטב ודו"ק: (לה) איתא בגמרא ר"ה (כ"ח א') אמר רבא המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מלוה ע"כ. והביאו הרי"ף והרא"ש שם והטור"ח או"ח סימן תקפ"ט והב"י והמחבר בשו"ע יו"ד סימן רכ"א להלכה. קשה לי למה השמיטו המרדכי לדין זה כאן. ואין לומר משום דידעינן שפיר הדין זה מהדין שלאחריו שהביא המרדכי כאן המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מלוה. אף שפירש בנדרו השופר של מלוה כדכתבו התוס' שם ועוד שלפעמים גופו נהנה מתקיעתו מ"מ במקום שאין אחר זולתו מותר כמו שכתבתי לעיל ס"ק ל"ד. א"כ כ"ש כאן במודר הנאה מחבירו סתם ולא פירש על המלוה וגם אין גופו נהנה מקול השמיעה דמותר משום דמלות לאו ליהנות נתנו א"כ תקשה על כל הפיסקים שהביאו כלל לזה הדין הפשוט. ועוד קשה על רבא גופא וסתמא דגמרא שם. ואפשר לומר דרבא לא זו אף זו קאמר. מתחלה אמר הדין הראשון ולאחר זמן קאמר הדין השני וכן כולם כסדר. אבל על סתמא דגמרא קשה למאי הביא הדין הראשון שהוא פשוט מהדין השני. ונראה לי לתרץ לפי מה שכתב הר"ן ז"ל בפרקין ומיהו מסתברא לי דכי אמרינן מותר לתקוע לו תקיעה של מלוה דוקא כגון שהוא תוקע מאליו להוציא את המודר הנאה אבל כל שאמר לו המודר תקע לי והוציאני אסור דשליחותו קעביד ודאי' לדבר מדאמרינן בפ' אין בין המודר (ל"ה ב') גבי כו' אי אמרת שלוחי דידן הא קא מהני לו ואסור ואמרינן נמי התם (ל"ו ב') אלא לדעתיה דבעל הכרי הא קא מהני לו דקא עביד שליחותיי אלמא כל היכא דקא עביד שליחותיי אסור אלא ודאי הכא בתוקע מעלמו שלא בשליחותו של מודר עסקינן עכ"ל. והביאו הב"י או"ח סימן תקפ"ט. וכן פסק המחבר להלכה בשו"ע שם. לפי זה שפיר הביא סתמא דגמרא כאן דין הראשון דרבא דהמודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו דוקא לו באות ל'. היינו מעלמו דוקא מותר ולא ע"י שליחותו של המודר וזה לא ידעינן מהדין השני דע"י שליחותו אסור. משום דהתם גרסינן המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו דוקא בו. באות ב'. היינו אף ע"י המודר בעלמו ע"י שליחותו לאחר לתקוע לו ללאת ידי חובתו כדעת הכל בו. או אף לתקוע בעלמו במקום שאין תוקע אחר זולתו כדלעיל ס"ק ל"ד. ובזה מדויק נמי דברי המחבר ביו"ד סוף סימן רכ"א. דכתב השני דינים אלו יחד זה אחר זה. המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו דוקא על ידי עלמו של התוקע ולא על ידי שליחותו של המודר. המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו אף על ידי המודר כדלעיל. ולפי זה נמי מוכח דכל הפוסקים שהביאו השני דינים אלו להלכה שפיר גרסי בגמרא המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו באות ב' דוקא. ודלא כהב"ח ז"ל באו"ח סימן תקפ"ו. כמו שכתבתי לעיל ס"ק ל"ד עיי"ש. אבל אכתי הדרא הקושיא לדוכתא על המרדכי כאן אמאי השמיט להא מימרא ראשונה של רבא הנ"ל. יש לומר בפשיטות לפי שהמרדכי הוא פירוש על הרי"ף כמו הרא"ש ז"ל. א"כ היכא דיש לו להמרדכי ז"ל לחדש דבר העתיק לשון הרי"ף ז"ל. והיכא דלית לו חידוש לא העתיקו כלל. ועוד יש לומר לפי מה שכתב הרא"ש ז"ל בפסקיו נדרים פ"ד סימן ד'. והא דקתני מלמדו מקרא. היינו אפילו אם ביקש ממנו שילמדו מותר כו' מיהו אי שליח דידן ניהו קא מהני לו דקא עביד שליחותיה אלמא אפילו היכא דמלוה קא עביד אי משוי לו לשליח אסור היינו דוקא בדבר שלריך דעת ושליחות כגון תרומה וקרבן אבל מחזיר אבידתו ומלמדו מקרא ומרפאו רפואת נפשות כיון דאין לריך דעת ושליחות אפילו אם מלוה לעשות לו מותר דאין איסור שליחות אלא בדבר שלריך שליחות והכי אמרינן גבי תרומה ואי אמרת לריך דעת הא קא מהניא לו וכן גבי קרבן אי שלוחי דידן ניהו ואין הכהן רשאי להקריב קרבן אלא מדעת בעלים קא מהניא לו ואי שלוחי שמיא ניהו יכול הכהן להקריב מדעת בעלים ולא מיקרו הנאה והרמב"ן פירש בענין אחר ואינו נראה לי עכ"ל. וכ"כ הטור ביו"ד סימן רכ"א פלוגתא דהרמב"ן והרא"ש לדינא דלהרמב"ן אסור להמודר שליחות אף בדברים שאין לריך דעת ושליחות. ולדעת הרא"ש דוקא בדברים הלריך דעת ושליחות אסור שליחות להמודר אבל דברים שאין לריך דעת ושליחות מותר שליחות למודר. וכן פסק הטור"ח שם כדעת הרא"ש ז"ל. א"כ לפי פסק זה קשה על הר"ן וב"י ז"ל הנ"ל אמאי אסור שליחות בהמודר הנאה מחבירו בשופר. הא אין לריך דעת ושליחות בשופר. ואף שיש לומר דהר"ן כתב כן בשופר לדעת הרמב"ן הנ"ל אבל לדעת הרא"ש והטור דפליגי על הרמב"ן סברי דאף בשופר מותר שליחות. ומש"ה כתב סתמא תקוע לו תקיעה של מלוה ולא חלקו הרא"ש והטור בשופר בין שהוא תוקע בעלמו או ע"י שליחות המודר מותר. ודלא כהר"ן. וכן המחבר דפסק כהר"ן באו"ח סי' תקפ"ט סעיף ז' שכתב ודוקא כשהוא תוקע מאליו כו' פסק ג"כ כהרמב"ן ביו"ד סי' רכ"א סעיף ז' שכתב והוא שלא יאמר הנאסר לאוסר ללמדו. מ"מ קשה על הרמ"א דהכא פסק כהמחבר בשופר באו"ח שם. וביו"ד פסק כהרא"ש והטור ז"ל שכתב שם הרמ"א ויש חולקים ומתירים אפילו אם אמר לו שילמדנו (הרא"ש והטור) וה"ה בכל דבר מלוה ובלבד בדבר הלריך שליחות כגון לתרום תרומתו אסור להיות שלוחו (ב"י בשם הרא"ש ורבינו ירוחם) עכ"ל. א"כ סתרי הדדי להלכה. ועוד קשה אף לפי דעת הרא"ש והטור למה כתבו הדין הראשון כלל המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו. אם לא על המיעוט דע"י שליחות אסור, הלא פשוט הוא דמותר מהדין השני המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו. לכך נראה לי לומר דבר חדש דסבר הרמ"א דאף להרא"ש והטור דבדבר שאין לריך דעת ושליחות מותר שליחות למודר. מ"מ מודים

דבשופר

דבשופר אסור שליחות למודר מטעם דקיי"ל דמצות צריכות כונה וכדר' זירא דאמר לשמעי' איכוין ותקע לי דבעינן שיכוון השומע ומשמיע (בר"ה כ"ט א') וכן פסקו הרי"ף והרא"ש והר"ן והטוש"ע או"ח סי' תקפ"ט סעי' ח'. ודוקא ליחיד אבל התוקע לצבור כל השומע ונתכוון לצאת יצא אף שלא נתכוון התוקע לזה כיון דהתוקע לצבור מכוון סתמא כל השומע יצא ידי חובתו כדאיתא בגמרא שם ובשו"ע או"ח שם סעי' ט'. א"כ לפי זה כו"ע מודים דהמודר הנאה מחבירו אסור לתקוע ביחיד בשליחות המודר לפי שגם בשופר ליחיד צריך דעת ושליחות דוקא כמו בתרומה וקרבן. ואף שרבא פליג על ר' זירא שם (כ"ח ב') ואמר דמצות אין צריכות כונה מ"מ הביא סתמא דגמרא שם המימרא הראשונה שלו לאשמעינן דהמודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו דוקא מעצמו אבל לא ע"י שליחותו של המודר מטעם דשופר בעי דעת ושליחות כמסקנת סתמא דגמרא שם כר' זירא דאמר מצות צריכות כונה דוקא שיכוון השומע והמשמיע ביחיד דוקא. לפי זה אתי שפיר מתורץ שלא הביא המרדכי כאן לא הדין הראשון דרבא דאמר המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה. ולא הביא ג"כ לקמן בפרקין להא דר' זירא דאמר צריך שיכוון השומע ומשמיע אפשר דסבר להלכה כרבא דאמר מצות אין צריכות כונה גם בשופר. א"כ אין צריך בשופר דעת ושליחות כלל אף ביחיד ואפשר סבר ג"כ המרדכי כהרא"ש והטור דדבר שאין צריך דעת ושליחות מותר שליחות במודר. א"כ המודר מחבירו מותר לתקוע לו אף בשליחות המודר. לכך לא הביא דין זה דהא ידעינן זה פשוט ממילא מכ"ש מהדין השני דרבא שהביא המרדכי כאן המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה ודו"ק. וכל זה דלא כהשער המלך ז"ל בפ"א מה' שופר עיי"ש היטב ודו"ק:

(לו) איתא בהר"ן בפרקין אמר רבא המודר הנאה מחבירו כו'

והמודר הנאה משופר מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה דמצות לאו ליהנות ניתנו ואיצטריך לאשמעינן במודר הנאה מחבירו ומודר הנאה משופר דסלקא דעתך אמינא מידר הנאה מחבירו היינו טעמא דשרי לפי שאין דעתו של הנודר לדבר מצוה כיון שלא פירש אבל הנודר משופר בפירוש ליתסר קמשמע לן וכתב הר"ז הלוי ז"ל דכי שרי דוקא בתקיעות דר"ה שהן מצוה מן התורה אבל בתענית לא. ולפי דבריו אף בתקיעות דר"ה צריך לדקדק לפי שיש בהן מדרבנן אלא שאין מחוורין דבריו דמכל מקום מצוה איכא מיהו מסתברא לי דכי אמרינן מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה דוקא כגון שהוא תוקע מאליו להוציא את המודר הנאה אבל כל שאמר לו המודר תקע לי והוציאני אסור דשליחותיה קא עביד ומהני לו כו' עכ"ל. ודבריו תמוהים למה תלה דבריו דלא מצי לשוויה שליח בדברי הרז"ה ז"ל דפירש דוקא בתקיעות דר"ה שהן מצוה מן התורה אבל בתענית לא. ואחר שדחה הר"ן ז"ל דבריו כתב מיהו מסתברא לי כו' משמע דתלי דוקא בהדדי. ועוד דברי הרז"ה בעצמם תמוהים דמשמע במצוה דרבנן לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו. דבגמרא עירובין (ל"א א') מוכח דאף במצות דרבנן לאו ליהנות ניתנו דתיקון עירוב הוא מדרבנן עיי"ש היטב. ובפרט בפ"ג דסוכה כתב הבעל המאור ז"ל בעצמו בד"ה תני עולא בר חייא נקטם ראשו כו' והא דאמר רבא לולב של ע"ז לא יטול ואם נטל כבר אעפ"י שלא הזכירה הרי"ף הלכה היא ובע"ז דאית לה ביטול דלא מיכתת שיעורא ואם נטלו כשר אפילו קודם ביטול כיון דאית לו ביטול ומצות לאו ליהנות ניתנו וכשר ביום ב' דלא בעינן לכם כו' עכ"ל. א"כ לפי כוונת הר"ן דברי הרז"ה הוא סותר א"ע. ועוד אמאי שתקו כל הפוסקים הראשונים וביותר הרמב"ן במלחמות שכתבו דאף בדרבנן מצות לאו ליהנות ניתנו ולא הזכירו דעת הרז"ה להיפך מלבד הר"ן הנ"ל. ולולי מסתפינא מכל גדולי האחרונים ז"ל שהחזיקו לדבר פשוט דעת הרז"ה ז"ל דבמצות דרבנן לא קיי"ל מצות לאו ליהנות ניתנו. אמרתי בזה דבר חדש דאף הרז"ה ז"ל מודה בזה דהא דקיי"ל מצות לאו ליהנות ניתנו אף במצות דרבנן דבכלל לא תסור הם כדאי' בשבת (כ"ג א'). ועוד כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון (פסחים קט"ז ב') ומעולם לא אמר הרז"ה ז"ל דבר זר כזה לחלק בין דאורייתא לדרבנן בלא סברא מפורשת כדרכו. ע"כ מה שכתב כאן כוון על דרך אחר מכוונתם של הקדושים בדבריו הקדושים אלו בבעל המאור ז"ל בפרקין שכתב והמודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו בשופר של מצוה ודוקא בשופר של ר"ה שמצותו מה"ת אבל בחצוצרות בתענית לא. והמודר הנאה משופר מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה לאפוקי גמועי מים דלא שרי למיגמע בו גמועי עכ"ל. יש לדקדק בדבריו למה כתב בשופר של מצוה ולא תקיעה של מצוה כמו שכתב במודר הנאה משופר. ועוד למה הזכיר בר"ה שופר ובתענית חצוצרות. הוה לו לכתוב בקיצור דוקא בר"ה דאורייתא אבל בתענית דרבנן לא. כמו שכתב הר"ן הנ"ל. ועוד למה לא כתב מפורש אבל בתענית דרבנן לא. אלא כתב סתמא אבל בחצוצרות בתעניות לא. ועוד קשה לי מאד על העיקר דבריו לפי כוונתם ז"ל. למה כתב בחצוצרות בתעניות. והא איתא בתענית (י"ד א') במאי מתריעין רב יהודה אמר בשופרות כו' אלא בשופרות כו"ע לא פליגי דקרי לו התרעה ע"כ. וכן אי' בירושלמי (ר"ה פ"ג ה"ד) הא דתנן בפרקין (כ"ו ב') שמצות היום בחצוצרות דוקא במקדש אבל בגבולין בשופרות כדכתב הר"ן בפ"ק דתענית דהא דאי' בר"ה (כ"ז א') בתענית שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצות היום בחצוצרות בד"א במקדש אבל בגבולין מקום שיש שופר אין חצוצרות ומקום שיש חצוצרות אין שופר. דוקא בשעת המלחמה שתוקעין בחצוצרות דכתיב ותקעתם בחצוצרות אבל בתענית בשופר דוקא. והא דתנן שמצות היום בחצוצרות דוקא בתענית שבמקדש שהם במעמד דכל ישראל בלבד אמרו עיי"ש. א"כ ליכא בגבולין חצוצרות בתענית. באמת זה אין קשה כלל דהרז"ה ז"ל לשיטתו שכ' בבעל המאור לעיל בפרקין ד"ה תניא נמי הכי במה דברים אמורים במקדש אבל בגבולין מקום שיש חצוצרות אין שופר כו' וקיי"ל כי הא מתניתא ואני תמה שראיתי בתשובת הגאונים נהגו לתקוע בתענית בשופר ולפי משנה זו נראה לנו שאין לנו לתקוע בתענית בגבולין אלא בחצוצרות עכ"ל. והביאו הר"ן ז"ל בפ"ק דתענית והסכים להגאונים כדמוכח בירושלמי כאן ובבלי תענית פ"ק הנ"ל. אכתי קשה על הרז"ה דחצוצרות בתענית הוא נמי מן התורה כמו שופר בר"ה דכתיב ותקעתם בחצוצרות כדכתב הרמב"ם רפ"א מה' תענית. ואין לומר כיון דעיקר התענית הוא מדרבנן א"כ קשה למה נקט הבעל המאור שם דוקא חצוצרות בתענית דוקא בגבולין. הוה לו לכתוב סתמא אבל בתענית לא. דאף בשופר של מקדש בתענית לא. ועוד לא מצינו כלל אף מצוה דרבנן לתקוע בתענית אלא בצבור דוקא ולא ביחיד. לכך נראה לי לומר דהרז"ה ז"ל גרס בגמרא כאן אמר רבא המודר הנאה מחבירו תוקע לו בשופר של מצוה. ואמר רבא המודר הנאה משופר מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה כגירסת הרי"ף ז"ל כאן. והרז"ה לשיטתו דפסק שם בבעל המאור לקמן בפרקין כרבא דאמר מצות אין צריכות כונה כלל ודלא כר' זירא עיי"ש. והביאו הר"ן ופליג עליו. א"כ לדידיה סבר דלא בעינן דעת ושליחות בשופר כלל אף ביחיד ומותר לתקוע לו תקיעה של מצוה אף על ידי שליחותו של המודר כדעת הרא"ש והטור לעיל אות ל"ה. לכך הקשה לו למה הביא סתמא דגמרא השתי מימרות דרבא. הלא הדין הראשון פשוט מכ"ש מדין השני שפירש נדרו על המצוה. אי נמי דגרסתו בגמרא כמו גרסתינו אלא הביא לשון הרי"ף ופירש דבריו דשפיר צריכא לאשמעינן השני דינים אלו כל אחד למעוטי דבר אחר. דהדין הראשון אשמעינן דוקא בשופר מותר לתקוע לו אחר אף ע"י שליחותו או הוא בעצמו במקום שאין אחר זולתו. בהשופר של חבירו שהוא מודר הנאה ממנו. מטעם דמצות לאו ליהנות ניתנו כמו שכתבתי לעיל אות ל"ה. ודוקא בשופר של ר"ה שמצותו מן התורה. היינו דליכא הנאת הגוף משופר שקולו אינו לשיר מכחמא אלא להפחיד כדכתיב היתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו לפי שאין קולו ערב כמו החצוצרות של כסף או זהב. וגם חיובו מן התורה על כל אחד ואחד מישראל לשמוע קול שופר בר"ה. ומצוה לאו ליהנות ניתנו. אבל בחצוצרות בתעניות לא. היינו דאיכא הנאת הגוף מקול ערב ושיר של החצוצרות בין במקדש בין בגבולין. וגם אין חיובם מן התורה על כל אחד ואחד מישראל אלא על הצבור דוקא לכ"ע

והיחיד

של מצוה (לז) בפ' שני דנדרים [דף יז] (לח) מסיק רבא דאם אמר הנאת סוכה עלי [קונם] שרי בין בלשון נדר בין בלשון שבועה דמצות לאו ליהנות ניתנו (לט) אבל אם אמר ישיבת סוכה עלי קונם (מ) או אפילו אמר קונם שלא אשב בסוכה אסור לישב בסוכה של מצוה (מא) דבאיזה לשון שאומר קונם לעולם הוא נדר במידי דמיתסר עליה החפץ לכך אסור (מב) דאין הסוכה משועבד לו אבל אמר שבועה שלא אשב בסוכה או

והיחיד אינו מחויב כלל בחצוצרות אף מדרבנן כדלעיל לכך אסור להמודר מחבירו לשמע את קול החצוצרות שלו וכ"ש שאסור לתקוע בעצמו כיון שגופו נהנה מזה אעפ"י שהמודר הנאה מחבירו לא פירש בשעת נדרו את החצוצרות של מצוה. וזה הדין לא ידעינן מהמודר הנאה משופר כו' דהתם פירש השופר של מצוה דוקא. ובדין השני אשמעינן דהמודר הנאה משופר מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה. היינו אעפ"י שפירש הנדר נמי על המצוה מ"מ מותר לתקוע לו אחר בשופר שהוא מודר הנאה ממנו או אף בעצמו מותר לתקוע בהשופר שהוא מודר הנאה ממנו במקום שאין אחר זולתו לתקוע כדלעיל. התקיעה של מצוה סתמא בין בר"ה ובין בתענית במקדש דהוא מצוה מן התורה לכו"ע או מדרבנן בגבולין לדעת הגאונים הנ"ל דמצות לאו ליהנות ניתנו בין במצוה דאורייתא ובין במצוה דרבנן לכו"ע. לאפוקי גמועי מים דלא שרי למיגמע ביה גמועי. היינו אף שפירש הנדר על השופר של מצוה והנדר חל על המצוה משום בל יחל דברו. א"כ דקיי"ל מצות לאו ליהנות ניתנו. נמצא דבריו לבטלה. לא תימא דבא למעט תקיעה לשיר דאסור. לכך אמר דלא ממעט אלא דאסור ליהנות גופו בלבד מהשופר שהוא מודר הנאה ממנו כגון להשתמש בו לגמועי מים. אבל לשיר אף שהוא נהנה ממנו כיון שהוא יוצא בו גם ידי חובתו כדאמר רבא בפרקין (כ"ח א') התוקע לשיר יצא ומצות אין צריכות כונה א"כ הוי שפיר מצות לאו ליהנות ניתנו ומותר. ואפשר שגם הר"ן כיון כן בדבריו אלא שדייק בדבריו מה שכתב הרז"ה ודוקא בשופר של ר"ה שמצותו מן התורה. משמע דמיעט מצוה דרבנן. א"כ מיעט ג"כ תקיעות דרבנן בר"ה עצמו. וזה אי אפשר כלל לומר כן דבכל מצות לאו ליהנות ניתנו אלא שאין דבריו מחוורין בדיוק מיעוט זה אלא מיעוט אחר כמו שכתבתי לעיל. וע"ז שפיר כתב הר"ן מיהו מסתברא לי דכי אמרינן מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה דוקא כגון שהוא תוקע מאליו כו'. היינו מה שהקשה לבעל המאור למה לי הדין הראשון הלא ידעינן לו מכ"ש מהדין השני לכך מיעט מה שמיעט. לזה תירץ הר"ן ג"כ הקושיא זו לפי שיטתו דפסק כר' זירא דמצות צריכות כונה דוקא ולא כרבא דאמר אין צריכות כונה. א"כ התוקע לשיר לא יצא. ושופר צריך דעת ושליחות. לכך שפיר מיעט מהדין הראשון מותר לתקוע לו דוקא מאליו אבל לא ע"י שליחותו של המודר. ופליג על הרז"ה ודו"ק. ואף שבאמת הלשון הר"ן מוכח דסבר כי דעת הרז"ה לחלק בין מצוה מן התורה לדרבנן מדלא הביא החלוק בין שופר להחצוצרות כלל אלא כתב סתם וכתב הר"ז הלוי ז"ל דכי שרי דוקא בתקיעות דר"ה שהן מצוה מן התורה אבל בתעניות לא כו' עכ"ל. ופליג עליו מסברא. נראה לי באמת ברור כי שגגה מלפני השליט הוא בזה להר"ן ז"ל לשפוט כן דעת הרז"ה ז"ל במקום שמוכח שאין כוונתו כך כמו שכתבתי. ואפשר היה לפני הר"ן ז"ל גירסא אחרת בבעל המאור כמו שהעתיקו הוא דלא הזכיר שופר בר"ה ולא חצוצרות בתענית אלא תקיעות סתמא כתב וסבר שקאי התקיעות דוקא על השופר אף בתענית לדעת התשובת הגאונים הנ"ל בגבולין בתענית דוקא בשופר ולא בחצוצרות שהוא מדרבנן מפני התשובה והכנעה מפחד קול השופר כמו בר"ה כמו שכתב הר"ן בפ"ק דתענית הנ"ל. אי נמי אף במקדש היה השופר בתענית מדרבנן עם החצוצרות דאורייתא כדכתיב בקבלה בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' כדאי' (ר"ה כ"ז א) אבל החצוצרות בתענית לצבור על כל צרה בין במקדש בין בגבולין הוא מן התורה לכו"ע כדאי' ברמב"ם רפ"א מה' תענית וכמו שכתב בפירוש המשנה פ"ג דר"ה. זה הסדר לא היה אלא במקדש לאמרו הש"י בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. אבל חוץ למקדש אין תוקעין בר"ה אלא בשופר של ב"ד. ואין תוקעין בתעניות אלא בחצוצרות בלבד ומפני זה הי' מצות יום תעניות בחצוצרות לפי שהתעניות אינו אלא על צרות הצבור והשם אמר על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם עכ"ל. הרי מפירש לנו דהחצוצרות דתעניות הוי ממש מן התורה כמו השופר בר"ה. ואין לומר לפי שקביעות התעניות גופא הוא מדרבנן. א"כ גם קביעות יום ר"ה נמי מדרבנן הוא עפ"י עיבור ב"ד החדש והשנה כמו שכתבתי באריכות בפ"ק אות מ"ח עיי"ש היטב. לפי זה שפיר ליכא למימר על חצוצרות בתעניות שהוא מדרבנן יותר מהשופר בר"ה אלא זה וזה מן התורה הם אלא זה מצוי תדיר וזה אינו מצוי תדיר זה השופר לתשובה וזה לכנופיא כמו שכתב הר"ן פ"ב דתענית הנ"ל. זה מצוה מה"ת על כאו"א מישראל לשמוע קול שופר בר"ה. וזה אין מצוה אף מדרבנן על כאו"א מישראל לשמוע קול חצוצרות בתעניות אלא מצוה מן התורה על הצבור דוקא לתקוע בחצוצרות בתעניות בעת צרה לכנופי' לתפלה או למלחמה. לכך פירש שפיר הבעל המאור ודוקא בשופר של ר"ה שמצותו מן התורה אבל בחצוצרות בתעניות לא. היינו דוקא בשופר שאין כל אדם נהנה גופו מקולו אלא ירעדו העם ממנו לתשובה ושל ר"ה שמצותו מן התורה על כאו"א מישראל לשמוע קול שופר. ואף גם אם תקע לשיר יצא דמצות אין צריכות כונה כדרבא לכך אמר רבא המודר הנאה מחבירו תוקע לו בשופר של מצוה בר"ה דמצות לאו ליהנות נתנו. אבל בחצוצרות שכל אדם נהנה גופו מקול הערב והנעים לשמוע. ובתעניות שאין מצוה מן התורה ואף מדרבנן על כאו"א מישראל לשמוע קול חצוצרות אף שהמצוה מן התורה לצבור או לב"ד לתקוע בחצוצרות משום כניפיא מ"מ לא שרי להמודר הנאה לשמוע לפי שהנאת הגוף ממש בלא שום מצוה על המודר הנאה מחבירו. אבל בכל התקיעות שופר אף שהוא מדרבנן בין בר"ה ובין בתעניות מודה שפיר הרז"ה ז"ל דמותר לתקוע לו להמודר הנאה משום דמצות לאו ליהנות נתנו אף בדרבנן. ודלא כהשער המלך ועמק המלך פ"ק מה' ר"ה ושערי תשובה או"ח רס"י תרע"ג. ויד שאול בהגהות שו"ע יו"ד סי' רכ"א עיי"ש ודו"ק: (לז) בפ' שני דנדרים (ט"ז ב'): (לח) מסיק רבא דאם אמר הנאת סוכה עלי [קונם]. בגמרא שם ליתא תיבת קונם אלא המגיה כתב כן. היינו שפירש דברי הגמרא שם אף היכא שאמר מפורש קונם לשון נדר על החפץ כמו שפירש התוס' שם עיי"ש. מ"מ מותר אם אמר נמי לשון הנאה משום דמצות לאו ליהנות נתנו: (לט) אבל אם אמר ישיבת סוכה עלי קונם היינו דאסר חפצא עליו ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו וכיון שהזכיר שם החפץ הוה מהני מדאורייתא לשון קונם דנדר על דבר שיש בו ממש על הסוכה שיש בו ממש. ודוקא היכא דלא מזכיר שם החפץ הוה דבר שאין בו ממש כגון שאני ישן שאני מדבר כדעת התוס' שהובא בהר"ן בנדרים שם. אבל להר"ן והריטב"א והנמ"י שם שפירשו דרבא לאו דוקא אמר לשון ישיבת סוכה עלי אלא מיירי דאמר סוכה לישיבתה עלי קונם היינו דנדר מפורש על החפץ עיי"ש ודו"ק: (מ) או אפילו אמר קונם שלא אשב בסוכה. היינו אף שאמר נמי לשון השייך בשבועה דאסר נפשיה מהחפץ שאמר שלא אשב דהוה כמו שלא אוכל. מ"מ כיון שאמר נמי לשון קונם שהוא נדר הוה כמו יד לנדר ואסר חפצא עליו הוא כדאי' בירושלמי שהובא ברי"ף וריטב"א והנמ"י שם ובר"ן ריש נדרים ב' ב' עיי"ש ובטומ"א יו"ד סי' רע"ו: (מא) דבאיזה לשון שאומר קונם לעולם הוא נדר היינו אף שנדר בלשון שבועה כמו שכתבתי באות הקודם הוי יד לנדר: (מב) דאין הסוכה משועבד לו. היינו דוקא היכא דאמר לשון ישיבה בנדרו: אף דמצות לאו ליהנות נתנו שפיר חל נדרו. כיון דלא אמר לשון הנאה בנדרו על החפץ והחפץ אינו משועבד למצותו כלל. אבל אם אמר קונם סוכה עלי או סוכה עלי קונם ולא אמר לשון ישיבה מותר לישב ישיבה של מצוה בסוכה. דמסתמא לא אסר על עצמו אלא הנאה בלבד דהא מקדים בהמתו אסרה עליו ועל כל העולם ואפ"ה אינה

(מג) או אפילו אמר ישיבת סוכה עלי בשבועה הכל חשיב אסר עצמו מן החפץ וביון דהוא משועבד לה לאו כל כמיניה לאסור ליה ונראה דה"ה גבי שופר (מד) אם אמר תקיעת שופר עלי קונם אסור להתקוע (מה) אם לא נחלק משום דגבי סוכה בלא (סוכה)[מצוה] יש בה הנאה בישיבה (מו) משא"כ בשופר אי לאו מצוה אין הנאה בתקיעה

אינה אסורה בנגיעה הכא נמי איסור סתם אכילה והנאה משמע אבל כל שפירש לאסור על עצמו אפילו בנגיעה חייל כמו שפירש הר"ן שם עיי"ש: (מג) או אפילו אמר ישיבת סוכה עלי בשבועה הכל חשיב אסר עצמו. היינו שבועה בלשון נדר הוה יד לשבועה כמו שכתבו התוס' בנדרים שם בתירוץ השני. וכן מוכיח כוונת התוס' בפרקין (כ"ח א') סד"ה המודר הנאה משופר מותר לתקוע בשופר של מצוה כו'. אף שאין לשונם מבורר כל כך הכא כמו התם עיי"ש ודו"ק. עיי' בטו"ח יו"ד סי' תרל"ט: (מד) אם אמר תקיעת שופר עלי קונם אסור לתקוע. היינו כיון דהזכיר השופר חל הנדר על החפץ שיש בו ממש והשופר אינו משועבד להמצוה כדלעיל באות מ"ב כדעת התוס' והג"א בפרקין. אבל הר"ן כאן כתב אבל באומר קונם שופר לתקיעתו עלי אסור לתקוע אפילו תקיעה של מצוה שהנדרים חלים על דבר מצוה כדבר הרשות עכ"ל דהוא אזיל לשיטתו בנדרים שם דרבא לאו דוקא קאמר ישיבת סוכה עלי ושוי דבר שאין בו ממש ומדרבנן הוא הנדר ולא חייל על דבר תורה. אלא מיירי דקאמר סוכה לישיבתה עלי. לכך אמר נמי הכא קונם שופר להקיעתו עלי כדפירשתי לעיל באות מ' עיי"ש: (מה) אם לא נחלק משום דגבי סוכה בלא סוכה יש בה הנאה בישיבה. היינו הנאת הגוף ממש כמו הטובל במעין בימות החמה דאסור להמודר הנאה ממנו בגמרא כאן כ"ח א'. וכמו הנאת תשמיש עלי כדרים (ט"ו ב') דאסור אף דמצות לאו ליהנות נתנו מ"מ פסיק רישא הוא שלא יהנה גופו. ואפשר לקיים המצוה באחר כדכתב הרשב"א שם בחידושיו. ורבותיו של הריטב"א בנמ"י שם. אבל אי אמר תשמיש כל הנשים עלי לא חל עליו הנדר. ולדעת הריטב"א אף בתשמיש כל הנשים עלי חייל נדרא. דיכול לאסור החפץ עליו היכא דהוא פסיק רישא בהנאת הגוף וכל שכן היכא דאסר החפץ מפורש מדבר מצוה כמו שכתב הר"ן שם וכמ"ש לעיל באות מ"ב. א"כ הכי נמי בסוכה דאיכא הנאת הגוף לכל לדעת הרשב"א ורבותיו של הריטב"א מותר היכא דנדר מכל הסוכות ולהריטב"א והר"ן אסור ודו"ק. ועיין בשער המלך רפ"ח מה' לולב מה שכתב בזה: (מו) מה שאין כן בשופר אי לאו מצוה אין הנאה בתקיעה שאין מתכוון לשיר. היינו למ"ד מצות צריכות כוונה דוקא כ"ש בשופר כדאיתא בתוס' פסחים (קט"ו א') סד"ה מתקיף וכו'. אי נמי אף לרבא דאמר תקע לשיר יצא יש לפרש דברי התוס' והמרדכי והג"א הכא מה שכתבו שאין מתכוון לשיר היינו דוקא לשיר ולא לצאת מפורש דכ"ע מודים אם מכוון מפורש שלא לצאת אינו יוצא כדכתב הקרבן נתנאל ז"ל בפ' ערבי פסחים ס"ק ק' וכדכתב הר"י בשם ה"ר שמואל פ"ק דברכות והר"ן בפרקין עיי"ש וזה אי אפשר כלל לומר דיתקע בשופר ביו"ט של ר"ה מפורש שלא לצאת ידי מצוה ועוד דעל זה האופן יהיה דעתו בשעת הנדר ודו"ק. ועיין בט"ז או"ח סי' תקפ"ו ס"ק ה' שהביא לשון התוס' כאן שכתבו ג"כ כמו המרדכי כאן. ומסיק שם ואם אומר על אדם אחר שלא אשמע קול שופר ממנו או תקיעתו עלי קונם נראה פשוט דחל אליבא דכ"ע דהא אפשר לשמוע מאחר עכ"ל. ועיי"ש בהגהות לבושי ברד מה שפירש לשון התוס' שהוא ממש כדברי המרדכי כאן עיי"ש תמלית דבריו דבסוכה דאין מצוה בלא הנאת הישיבה וכתם נדר הוא על הנאה אף שלא הזכיר הנאה וכלל הנאה בלשון הישיבה של מצוה כיון דלא הזכיר הנאה לכך נכלל המצוה בישיבה של הנאה. מה שאין כן בשופר דאין הנאה בתקיעה של מצוה תלינן דכוונת הנודר על הנאת השיר אבל תקיעה של מצוה אינו בכלל עכ"ל. היינו ממש כמו שפירשתי בלשון ראשון דזהו דוקא למ"ד מצות צריכות כונה דוקא ותוקע לשיר לא יצא. הר"ן בנדרים (ט"ז ב') כתב וא"ת ואפילו כי אמר ישיבת סוכה עלי למה אסור בישיבה של מצוה והא כיון דמצות לאו ליהנות נתנו הרי אינו נהנה מן הסוכה כלל ותירצו בתוס' דמ"מ כיון שאסר ישיבתה עליו אעפ"י שאין לו בו הנאה חל כו' עכ"ל.

נראה לי דזהו ממש כהתוס' והמרדכי כאן אם לא נחלק בין סוכה לשופר ודו"ק. עיין בחידושי רעק"א הגהות על שו"ע או"ח סימן תקפ"ו ס"ה ד"ה עיין בפר"ח ס"ה ד"ה אדם כו' דקול לית בו ממש. לענ"ד יש לפקפק דהא מדרבנן הוי נדר כדאי' בשו"ע יו"ד סי' רי"ג. וא"כ יש לומר דאסור לתקוע כמו כל מידי דרבנן כגון אין עולין באילן ליטול שופר דמשום דרבנן מבטלין המצוה דהעמידו חכמים בש"א"ת עכ"ל. עי' בר"ן נדרים (ט"ו ב') ובריטב"א שם שכתבו דהנאת תשמיש לית בה ממשא הוה נדרא מדרבנן ולא חייל נדרא דיליה דליתא אלא מדרבנן בעלמא לאפוקי מצות עונה ומצות פריה ורביה מצות עשה דאורייתא. וכן כתבו שם הר"ן ותוס' ט"ז ב' בישיבת סוכה כמו שכתבתי לעיל אות ל"ט ואות מ"ד א"כ לפי זה נראה מפורש דלא דמי להא שאמרו ביבמות (צ' א') דיש כח ביד חכמים להעמיד דבריהם בשב ואל תעשה דדוקא במקום סייג וגדר ותיקון משום דבר. ובכלל לא תסיר הוא וכל אשר יאמרו לך סוקנים כדאי' בשבת (כ"ג א') אבל אין כח ביד כל או"ה מישראל לנדור במקום מצוה ולבטל המצות עשה מן התורה בנדר שאין בו ממש על סמך שאמרו רבנן דהוה נדר כן נראה לי ברור ודו"ק: (מז) אי' בגמרא בפרקין (כ"ח א') שלחו לו לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא כו' א"ר אשי שכפאוהו פרסיים אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא פשיטא היינו הך מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל פירש"י ונהנה באכילתו הלכך לאו מתעסק הוא שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן כריתות (י"ט ב') המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה ע"כ. אבל הכא זכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא הוא קמ"ל. פירש"י דאע"ג דמתעסק הוא יצא דמצות אין צריכות כונה ע"כ. אלמא קסבר רבא מצות אין צריכות כוונה עכ"ל הגמרא שם. קשה לי לפירש"י דקיי"ל דאע"ג דמתעסק הוא יצא. הא תנן לקמן פ"ד (ל"ב ב') המתעסק לא יצא. יש לומר דרש"י סבר דתרי מיני מתעסק יש. לתקוע תקיעות כראוי שלא לשם מצוה אלא לשיר הוה מתעסק. ויש מתעסק שאינו תוקע תקיעו' כראוי ואינו מתכוון לתקיעה ואפילו דלאו מצוה אלא מנבח נבוחי או שהיה נופח בשופר ועלתה בידו תקיעה כמו שפירש"י שם (ל"ג ב') ד"ה מתעסק הוא דלא כו'. ומתניתין שם מיירי במתעסק כזה מהמין השני שאינו תוקע תקיעות כראוי כלל בזה אף רבא מודה דלא יצא כדמשני הגמרא שם (כ"ח ב'). אבל במין השני דמתעסק ותוקע תקיעות כראוי לשיר. פליגא האמוראים בגמרא שם דלמ"ד מצוה אין צריכות כוונה יצא. ומ"ד מצות צריכות כוונה לא יצא. כבר רבו המחלוקת בין הפוסקים הראשונים אית דאמרי הלכה כר' זירא דמצות צריכות כוונה ואית דאמרי הלכה כרבא דמצות אין צריכות כוונה. והרי"ף והר"ן והרא"ש כאן והטור והמחבר או"ח סי' תקפ"ט פסקו דמצות צריכות כוונה. וכן פסקו כל האחרונים והר"ן בפ"ג דר"ה ובפ"י דפסחים כתב שם הרא"ה ז"ל דאפילו למ"ד מצות אין צריכות כוונה דוקא כשיודע שהוא פסח ושזו מרור אלא שאינו מתכוון למצוה אבל כסבור שהוא חול או שאין ירק זה מין מרור לא יצא וראיה מדאמרינן דהא דכפוהו ואכל מצה יצא כלומר שאם כפאוהו פרסיים ואכל מצה בלילי הפסח שלא לכונת מצוה יצא ידי חובתו וכתב דדוקא כי האי גוונא יצא שיודע הוא שעכשיו פסח וזו מצה אלא שאינו מתכוון לצאת אבל כסבור חול הוא ואכל מצה או כסבור לאכול בשר ואכל מצה ודאי לא יצא דאם איתא למה לי למנקט כפאוהו פרסיים לנקוט חד מהני גווני אלא ודאי כדאמרן עכ"ל. ועוד כ' הר"י בפ"ק דברכות והר"ן בפ"ג דר"ה בשם ה"ר שמואל ז"ל דאע"ג דאמרינן מצות אין צריכות כונה ה"מ בסתם אבל במתכוון שלא לצאת אינו יוצא. דאי לא תימא הכי תקשי לך הא דאיבעיא לן בפ"ק דברכו' (י"ב א') עיי"ש. והר"י כתב בפ"ק דברכות אמנם רבינו האי גאון ז"ל והרבה מן המפרשים פסקו דמצות צריכות כונה וקשה להם דהוה לן למימר שאעפ"י שלא נתכוון לברך על השכר מתחלה כיון שנעשית המצוה

שמלוה ילא ומאי לא אפשיטא. וי"ל דאפילו מי שסובר דמלות אין לריכות כונה ה"מ בדבר שיש בו מעשה שהמעשה הוא במקום כונה כגון נטילת לולב דאמרינן מדאגביה נפק בו וכן כל כיולא בזה אבל במלוה שתלויה באמירה בלבד ודאי לריך כונה שהאמירה היא בלב וכשאינו מכוון באמירה ואינו עושה מעשה נמלא כמי שלא עשה שום דבר מהמלוה עכ"ל. ולפי כל זה אתי שפיר שיטת הרמב"ם ז"ל דפסק כר' זירא דמלות לריכות כונה בפ"ב ה"ד מה' שופר וגם פסק כאבוה דשמואל אכל מלה בלא כונה כגון שאנסוהו עכו"ם או ליסטים לאכול מלה ילא ידי חובתו בפ"ו ה"ג מה' חמץ ומלה. וכתב הה"מ שם בה' שופר ואני תמה בדברי רבינו שהוא פוסק בפ' ששי מה' חמץ ומלה שאם אכל מלה בלא כונה כגון שאנסוהו עכו"ם שילא ידי חובתו וזה נראה בגמרא שהוא כדעת מי שאומר מלות אין לריכות כונה כו' וא"כ איך פסק כאן רבינו שמלות לריכות כונה והלריך כאן כונת שומע ללאת וכונת שמשמיע להוליאו ולא מלאתי בזה תירוץ נאות לדעתי אם נוסח ספריו אמת רק שנאמר שרבינו סובר דהא דכפאוהו ואכל מלה אינה תלויה בדין השופר ואולי שהוא סובר שכיון שאין אדם עושה מעשה בתקיעת שופר אלא השמיעה ואפילו התוקע עיקרו השמיעה לפיכך לריך כונה משא"כ באכילת מלה ורבה הוא שהשוה דינן ולפיכך דקדקו ואמרו אלמא קסבר רבא מלות אין לריכות כונה ולא דקדקו כן מההוא דכפאוהו ואכל מלה וגם כל זה אני מסתפק שלא תהיה נוסחת רבינו האמיתית שם גבי מלה לא ילא שכן נראה מן ההלכות ולא ראיתי מי שחלק בין מלוה למלוה בדין כונה עכ"ל. והקשה עליו שם הלח"מ ז"ל וכתב וקשה דאם הגמרא סברה דיש לחלק בין דין שופר לדין מלה כדכתב הה"מ ז"ל איך הקשה פשיטא אדרבא היה לו לאקשויי היכי קאמר זאת אומרת ועוד קשה למה לא כתב ה"ה החילוק שאמרו בגמרא מהו דתימא התם אכול מלה וכו' ולמה הניח החילוק האמור בגמרא וחלק חלוק אחר. ונראה לתרך דהוא הוא החילוק האמור בגמרא אלא שה"ה ביארו יותר והשתא א"ש דאע"ג דהגמרא מתחלה היה משוה אותם כשתירץ לו המתרץ מהו דתימא תפס לו אותה סברא עיקר ולה"ק אלמא קסבר רבא כלומר רבא הוא דסובר ולא אבוה דשמואל שאמר הדין במלה זה נראה לדעת ה"ה אם שמ"מ ק"ל קלת איך לא הזכיר ה"ה בדבריו שזהו החילוק האמור בגמרא אלא שאמרו מדעתו כאילו אין רמז לו כלל בגמרא ולכך היה נראה לי לומר דלא היה בגירסת ה"ה פשיטא כו' אלא אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר ילא אלמא קסבר רבא מלות אין לריכות כונה ע"כ. וכן מלאתי הגירסא בגמרא כתיבת יד עכ"ל. נראה לי לתרך דברי הה"מ ז"ל אף כי מלשונו נראה דלא גרס בגמרא פשיטא כו' מדלא הביאו כלל מ"מ אינו מוכרח כלל לזה דאף לפי גרסתינו בגמרא פשיטא כו' יש לי לתרך שפיר דעת הרמב"ם ז"ל כי סבר כהרא"ה ז"ל דאבוה דשמואל דאמר כפאוהו לאכול מלה ילא מיירי דוקא שידע שעכשיו פסח וזו מלה אלא שאינו מכוון ללאת. הייני שמכוון מפורש שלא ללאת ידי חובתו באכילתו כזית מלה זו מטעם דפת עכו"ם הוא ולא ניחא לו באיסורא. דמיירי באופן שכפאוהו פרסיים לאכול מלה שאפה ישראל מבלקו של עכו"ם כדאי' בפסחים (מ"ב א') בלקות של עכו"ם אדם ממלא כריסו מהן ובלבד שיאכל כזית מלה באחרונה עיי"ש. ועיי"ש בהר"ן והרא"ש שפירשו שגלושו בפני ישראל שלא לשם שימור. ורש"י פירש שמכיר בבלק שלא החמילו שאין שם לא קרני חגבים ולא הכסיפו פניו והסכימו הרא"ש והמרדכי ז"ל שם. ונראה לי דכל זה במקום דלא נהגו איסור בפת עכו"ם אבל במקום דנהגו איסור בפת עכו"ם כ"ע מודים דאסור. ובפרט לפי מה שכתב הר"ן ז"ל בפ"ב דע"ז דדוקא בבלק של ישראל שלשה עכו"ם ונאפה ע"י ישראל מותר אבל בבלק של עכו"ם שלשה עכו"ם אף שנאפה ע"י ישראל אסור משום זולפתן של כלים אליבא דשמואל ואף לרב דמשום חתנות נמי אסור עיי"ש והרמב"ם סבר כהרב רבינו שמואל הנ"ל דאף מ"ד מלות אין לריכות כונה ה"מ בסתם אבל במתכוון שלא ללאת אינו יולא. מ"מ במלה ילא אף שכוון שלא ללאת באכילתו. ומשו"ה מדויק שפיר דקאמר גמרא שכפאוהו פרסיים היינו לאכול מלה מבלק שלהם דוקא. ועל זה אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר ילא. היינו סתמא שלא נתכוון למלוה. לכך פריך הגמרא שפיר פשיטא היינו הך היינו דתוקע לשיר ולזמר או התוקע לשד להבריח הרוח הרעה מעליו לא מתכוון ג"כ למלוה שפיר ילא מכ"ש ממלה שמכוון שלא ללאת דוקא כדלעיל. משום הכי ליכא למיפרך להיפך אדרבה היכי קאמר זאת אומרת כהלח"מ הנ"ל ודו"ק. ומשני הגמרא מהו דתימא התם אכול מלה אמר רחמנא והא אכל כפירש"י לעיל. דנהנה באכילתו לא מתעסק הוא דהמתעסק בחלבים חייב שכן נהנה היינו כמו בהמתעסק בחלבים מיירי שידע דחלב אסור והיה מונח לפניו שתי חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן אי נמי שתים של חלב וסבר שאחת של שומן וכוון לאכול השומן דוקא ולא של חלב כמו שפירש"י בכריתות (י"ט ב') מ"מ חייב חטאת אף שהוא מתעסק וכוון שלא לאכול החלב משום שנהנה. אף כאן במלה אף שהוא מתעסק ומכוון שלא ללאת באכילתו שפיר ילא משום שנהנה והתורה אמרה בערב תאכלו מלות היינו הנאה של אכילה דוקא. ולא דמי מלה לשאר המלות שאין מלוותם באכילה. דכו"ע מודים דאם מכוון שלא ללאת ודאי אינו יולא. אבל הכא זכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא הוא קמ"ל. היינו בשופר כתיב כמי זכרון תרועה משמע שדי בשמיעה לבד לזכרון ולאו דוקא התקיעה. א"כ אף בסתמא אם לא מכוון ללאת לא ילא מטעם דליכא מעשה כלל במלוה זו קמ"ל כפירש"י דאע"ג דמתעסק הוא ילא דמלות אין לריכות כונה. היינו מסתמא דוקא אבל היכא שכוון שלא ללאת שפיר לא ילא. לפי זה שפיר לא הביא הה"מ החילוק זה משום דהגמרא מיירי בכוון שלא ללאת והרמב"ם מיירי בסתמא שלא כוון ללאת. לכך חילק הה"מ שאין במלות שופר מעשה בשמיעה כמו באכילת מלה וזה ממש הסברת הר"י בפ"ק דברכות הנ"ל. והרמב"ם סבר דלא חשיב שמיעת שופר מעשה ולריכה כונה דוקא לר' זירא דפליג על רבא שם. אבל לרבא דאמר מלות אין לריכות כונה ואמר נמי התוקע לשיר ילא חשיב להתוקע לשיר מעשה כמו הנוטל לולב דילא כמו שכתב הר"י בפ"ק דברכות הנ"ל ונראה לי דהר"ן בפרקין תירץ דעת הרמב"ם אף שפסק כר' זירא בשופר לריך כונה מ"מ פסק בחמץ אבוה דשמואל דכפאוהו לאכול מלה ילא מטעם דנהנה. והביאו הכ"מ בפ"ב מה' שופר. כונתו נמי כמו שפרשתי דשאני מלה מכל המלות. דמטעם שהוא נהנה ילא אף שמכוון שלא ללאת לכ"ע כמו המתעסק בחלבים דחייב חטאת לפיכך אנן דפסקינן כמ"ד דמלות לריכות כונה בשופר דליכא מעשה בשמיעה לא ילא אם לא כוון השומע והמשמיע. אבל במלה שפיר ילא אף אם כוון שלא ללאת משום דנהנה. אבל בשאר מלות שאין בו הנאת אכילה אלא מעשה לבד בסתמא ילא ובמתכוון שלא ללאת לא ילא אף למ"ד דמלות אין לריכות כונה. דקיי"ל הכי כמו שפסק הרמב"ם ברפ"ב דק"ש דדוקא פסוק ראשון בעי כונה ולא יותר. והה"מ בפ"ו ה"ג מה' חמץ ומלה כתב וראיתי מי שכתב שהטעם שכיון שהוא יודע שהלילה הוא פסח והוא חייב באכילת מלה ילא אעפ"י שלא נתכוון ללאת ונהנה באכילתה אבל אם היה סבור שהוא חול ואכלה או שהיה סבור שאין זה מלה ואכלה לא ילא וזהו שלא הזכירו בגמרא אלו הלדדים ודברי טעם הם עכ"ל. וזהו ממש דברי הרא"ה ז"ל הנ"ל. הרי מפורש סבר הה"מ ז"ל דאף שכוון שלא ללאת במלה ילא משום דנהנה כדלעיל. משא"כ בשאר כל המלות יש חילוק שפיר בין שיש בהם מעשה אין לריכות כונה אלא אף בסתמא ילא כגון קריאת שמע דעקימת שפתיו שפיר הוה מעשה. אבל בשמיעת שופר ליכא מעשה לכך לריך כונה דוקא. ונראה לי עוד לומר דדוקא להשמיעה שאין בה מעשה לריך כונה להשומע ולהמשמיע. אבל להתוקע בעלמו דהוה מעשה אף בסתמא ילא. לדעת ר"ת שהביא הרא"ש פ"ד סימן יו"ד דר"ה והטור או"ח רס"י תקפ"ה דכתב שיש לברך על תקיעת שופר משום דעשייתה היא גמר מלותה. וכן כתב השלטי גבורים שם דכן משמע דעת הרי"ף והסמ"ג וכן כתב שם בשם הריא"ח ז"ל דמברך על תקיעת שופר. משמע דכולם סברי דתקיעת שופר הוה מעשה. אבל הבה"ג והריב"א והרא"ש והטור והמחבר שם פליגי וסברי דמברך לשמוע קול שופר. דעיקר המלוה הוא

השמיעה

בתקיעה שאין מתכוין לשיר (סח) בהלל ומגילה אע"פ שיצא מוציא פי' שאין בברכת הלל ובברכת מגילה משום ברכה לבטלה

השמיעה ולא התקיעה. וכן דעת הרמב"ם בפ"א מה' שופר ה"ג שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול כו' כדכתב הה"מ שם דאף התוקע בעצמו נמי יצא מטעם זה יעו"ש. וכן פסק הרמב"ם פ"ג ה"י מה' שופר דמברך לשמוע קול שופר ג"כ מטעם זה הוא דעיקר המצוה הוא השמיעה לבד ולא התקיעה. ואפשר דפליגי בזה נמי האמוראים הנ"ל דרבה דקאמר זאת אומרת התוקע לשיר יצא אלמא קסבר מצות אין צריכות כונה קסבר דתקיעה שפיר הוה מעשה. ור' זירא נמי דאמר לשמעיה איכוון ותקע לי. היינו נמי להשומע דוקא בעי כונה משום דאין מעשה בהשמיעה אבל להתוקע עצמו שיש בו מעשה אין צריך כונה אלא משום חומרא כדכתב הר"ן שם דמשום חומרא אמר ר' זירא כך ואפשר דמודה נמי לרבה ורבא דמצות אין צריכות כונה עיי"ש אבל הה"מ בפ"ב מה' שופר שכתב דאף בתוקע אין מעשה וצריך כונה ג"כ לדעת הרמב"ם כתב כן דסבר דעיקר המצוה השמיעה דלית בה מעשה וכמש"כ בפ"א ה"ג מה' שופר פסק ג"כ לחומרא כר' זירא דאף השומע צריך לכוין בשופר ודו"ק כי זה ברור לדעתי דעת הרמב"ם לדעת הה"מ ז"ל ודלא כהלח"מ ז"ל שם. ולפי זה יש לי נמי שפיר לפרש הא דאיתא בגמרא ר"ה (ט"ז א') אמר ר' יצחק למה תוקעין בר"ה למה תוקעין רחמנא אמר תקעו אלא למה מריעין מריעין רחמנא אמר זכרון תרועה אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהם עומדין כדי לערבב השטן ע"כ. וקשה למה בקושיא הראשונה אמר למה תוקעין ולא הביא קרא ובקושיא השניה למה מריעין הביא הקרא זכרון תרועה ועוד הלשון מריעין משמע הפעיל ולא לשון פועל כמו תוקע. לכך יש לומר דהגמרא דייק המקראות בתורה. בת"כ בפ' אמר כתיב זכרון תרועה ובחומש הפקודים פ' פינחס כתיב יום תרועה. וכן בכתובים כתיב תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגנו. ודרשו איזה חג שהלבנה מתכסה בו הוא ר"ה. לכך לפי ס"ד דהמקשן דר' יצחק פריך למה תוקעין בר"ה. דמקשה על עיקר התקיעה בר"ה דוקא. על זה קאמר דלאו קושיא היא כלל דרחמנא אמר תקעו היינו דזיל קרי בי רב הוא בתורה שני פעמים דתוקעין בר"ה דוקא. וגם בכתובים מפורש בשופר דוקא בר"ה דכתיב תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגנו. אי נמי מהגזירה שוה כדלקמן (ל"ד א'). ומקשה עוד למה מריעין. היינו דס"ד דהמקשן דר' יצחק פריך למה מריעין. היינו מאי נפקא מינה מחצוצרות בתעניות שהמצוה נמי מן התורה כדכתיב ותקעתם בחצוצרות ונזכרתם. מ"מ דוקא החוב על הצבור לתקוע אמר רחמנא ולא לכל אחד ואחד מישראל לשמוע קול החצוצרות כמו שכתבתי לעיל אות ל"ו. ובשופר החיוב הוא על כאו"א מישראל לשמוע קול שופר בר"ה מאחרים כדלעיל. על זה קאמר נמי דלאו קושיא היא כלל דרחמנא אמר זכרון תרועה היינו ע"י השמיעה תזכרו לעשות התשובה כדכתיב היתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו. א"כ עיקר מצות השופר הוא השמיעה ולא התקיעה מטעם זכרון התרועה יעשה תשובה ולבו יכנע לאביו שבשמים לפיכך החוב הוא על כאו"א מישראל ואף על התוקע עצמו עיקר המצוה הוא השמיעה מטעם זה שיעשה תשובה מזכרון התרועה כדעת הרמב"ם ז"ל ולפי דעת הה"מ הנ"ל ובשמיעה ליכא מעשה לכך צריך כונה דוקא משא"כ בשאר מצות שיש בהם מעשה כנטילת לולב משהגביהו יצא. וכק"ש דלא צריך כונה כל הפרשה מלבד פסוק ראשון מטעם דעקימת שפתיו הוה מעשה. אבל בחצוצרות בתעניות הוי משום כנופיא לבד ולא משום תשובה לכך ליכא חיוב השמיעה לכאו"א מישראל אלא על הצבור וב"ד לבד לתקוע להעם שיצעקו לה' בתפלה. לכך בשופר לא נאמר בתורה התקיעה אלא הזכרון תרועה בר"ה ובחצוצרות בתעניות נאמר ותקעתם ודו"ק. אמנם מזה שלא הביא המרדכי כאן הא דר' זירא מוכח שפיר דסבר כהא"ז בהג"א כאן דהלכה כמ"ד דמצות אין צריכות כונה בשופר כמו בכל המצות כמו נדה שנאנסה וטבלה כשר עיי"ש בהג"א. וכמו שכתבתי לעיל אות ל"ה עיי"ש ודו"ק: (מח) בהלל ומגלה. אעפ"י שיצא מוציא פי' שאין בברכת הלל וברכת מגלה משום ברכה לבטלה. היינו לפי שברכות המצות הם. ובגמרא בפרקין (כ"ט א') תני אהבה ברי' דר' זירא כל הברכות כולן אעפ"י שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין. פירש"י בברכות המצות מוציא שהרי כל ישראל ערבין זה לזה במצות חוץ מברכת הלחם והיין ושאר ברכות פירות וריחני שאינן חובה אלא שאסרו ליהנות בעולם הזה בלא ברכה וכזו אין כאן ערבות שאינה חובה על אדם לא ליתהני ולא ליבריך עכ"ל. וכן כתב הר"ן כאן והג"א כאן כתב כל החלוקים בדין זה דכל ברכות המצות הוא מוציא אף ברכות השחר שהם מדרבנן עיי"ש. מוכח מכאן שפיר דאף במצות דרבנן איכא ערבות. דהלל ומגילה דרבנן הם. וכן מצאתי בס' ברכי יוסף או"ח סי' קכ"ד שהאריך בזה הרבה. והביא דעת החולקים בזה עיי"ש. ואפשר לומר לדעתי דאף מ"ד דאין במצות דרבנן ערבות כלל. דוקא היכא דעיקר המצוה הוא מדרבנן. אבל בברכות המצות שאף שהברכות הם מדרבנן אבל המצות הם מדאורייתא. ושפיר מוציא אף שיצא משום ערבות כדעת הפוסקים הראשונים שאומרים ספק ברכות להקל דוקא היכא שהברכה הוא על מצוה דרבנן אבל לא הברכות שהם על מצוה דאורייתא כתרומה וכלולב וכדומה. כמו שכתב הר"ן פ"ב דשבת עיי"ש. לפי זה ליכא ראיה מוכחת מפירש"י והר"ן כאן דפירשו משום ערבות. דאף בדרבנן הוה ערבות. דאיכא למימר דדוקא בברכות שהם על מצוה דאורייתא כגון ברכות מצה וקידוש שהם על מצוה דאורייתא וכדומה שפיר אם יצא מוציא משום ערבות אבל שאר ברכות המצות שהם דרבנן ואין בהם ערבות אם יצא אין מוציא ועל ברכות הלל איכא למימר נמי אף שהם מדרבנן או אף מנהגא מ"מ איירי בהלל דפסחא דעיקר מצות הפסח דאורייתא הוא וכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון כדאמרינן בהגדה בליל פסח כדאי' בפסחים (קט"ז ב') וכמו שכתבו התוס' סוכה (ל"ח א') ד"ה מי שהיה עבד או אשה מקראין אותו כו' ועל מקרא מגילה נמי איכא ערבות מטעם שקבלו עליהם כמצות דאורייתא כדאמרו במגילה (ז' א') עיי"ש. ועוד אי' בשבת (פ"ח א') קיימו וקבלו קיימו עתה מה שקבלו כבר. וכדאיתא בשבועות (לט א). ועוד יש לומר דכל דבר שמצאו חכמים רמז בתורה לדרשה הוה בכלל דאורייתא כמו שכתבו התוס' סנהדרין (פ"ח ב') ד"ה אליהו בהר הכרמל כו'. ובמגלה שם אי' נמי דרשה מדאורייתא עיי"ש. לפי זה בתפלה דרבנן ובברכות ק"ש למ"ד דרבנן ברכות (י"ד א') הם עיקר דרבנן לכך אם יצא אין מוציא את היחיד כדכתב הר"ן בפ"ג דמגלה על המשנה פורסין על שמע עיי"ש. אבל לדעת הרי"ף והרמב"ן בשר"ן פ"ב דשבת דסוברים דאף בברכות שעל מצות דאורייתא הוה ספק להקל א"כ ליכא חילוק בין דרבנן לדאורייתא כלל סברי דהם אמרו והם אמרו והכל בכלל לא תסור הם. ויש ערבות על כל מצות דרבנן כמו על מצות דאורייתא. ועוד יש לומר דכל המצות שתקנו כנסת הגדולה כדאי' ברכות (ל"ג א') כבר קבלו עליהם כל ישראל לחוב גמור כמו שקבלו התקנות יהושע בן נון ותקנת עזרא. כדאי' בב"ק סוף פ' מרובה. לכן שפיר איכא ערבות עליהם. א"כ לפי זה תקשה אמאי אם יצא אין מוציא ליחיד בתפלה כדאיתא בר"ה (ל"ד ב'). יש לומר דטעמא הוא כדאי' בירושלמי פ"ג ה"ג דברכות. דברכות המזון ק"ש ותפלה אם יצא אינו מוציא כדאי' בהג"א כאן בפרקין ובה"ר ירוחם נתיב י"ג ח"ג וברא"ש ברכות פ"ג סי' י"ג. והב"י או"ח סי' ל"ז עיי"ש. והטעם ברהמ"ז מי שאכל ונהנה ראוי לברך בעצמו מדרבנן וכן בק"ש ובתפלה ראוי לכאו"א לקבל עליו עול מלכות שמים ולבקש רחמים בעצמו. אבל בכל שאר ברכות שהם מצוה דרבנן או מדרבנן על מצות דאורייתא כולם יש בהם ערבות לקיים מצוה חכמים כתיקונם לכן אף אם יצא מוציא לפי שיש עליו עוד החיוב של הברכות מטעם ערבות מלבד ברכות הנהנין לא יהנה ולא יברך כמו שכתב רש"י והר"ן כאן. אבל באמת קשה לי דאף על ברכות הנהנין איכא חיוב כדאיתא בירושלמי סוף קדושין פ"ד שהי"ב רבי חזקיה ר' כהן בשם רב עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראו

עיניו

עיניו ולא אכל ר' אלעזר חשש להדא שמועתא ומצמית ליה פריטין ואכיל בהון מכל מלה חדא בשתא עכ"ל. וי"ל דדוקא מי שלא אכל כלל מעולם ודי פעם אחת בשנה לכל מין ומין כדר' אלעזר בירושלמי שם. ואין ה"נ בפירא חדשה הוא מצוה ליהנות ולברך מדרבנן. וכן נמי מי שמצער נפשו שלא לאכול נקרא חוטא בתענית (י"א א') היכא דלא מצי לצעורי נפשו אף לר' אלעזר דאמר שם נקרא קדש עיי"ש. ואפשר לומר זה הטעם בירושלמי הנ"ל דדוקא בפרי חדשה שאדם רואה בפעם ראשון נפשו של אדם מתאוה להם ולא מצי לצעורי נפשו על זה נקרא חוטא אף לר' אלעזר דאמר שם נקרא קדוש. ור' אלעזר בירושלמי הנ"ל אזיל לשיטתו בש"ס בבלי תענית שם ורב בירושלמי הנ"ל אמר שהם כל אדם עתיד ליתן דין וחשבון על כל שראו עיניו ולא אכל. משמע שבכל יום תמיד הוא סובר כשמואל בבבלי דאמר בתענית שם היושב בתענית נקרא חוטא ק"ו מנזיר שציער עצמו מיין נקרא חוטא ודו"ק אולם הב"י או"ח סימן קס"ז כתב בשם המרדכי בפ' ערבי פסחים דאף בשבת דמחויב לאכול פת מ"מ אם יצא אין מוציא. וכן פסק המחבר בשו"ע שם סעיף כ' עיי"ש בט"ז ומ"א הטעם בזה. והט"ז שם בסי' רע"ג סעיף קטן ג' כתב כטעם המ"א הנ"ל דאכילה בשבת ויו"ט הוא חוב משום הנאה ותענוג ואם הוא נהנה מתענית א"צ לאכול כדאי' שם סי' רפ"ח סעי' ג'. ולי נראה לומר טעם בזה כיון דאיכא מ"ד ביו"ט כולו לה' לחומרא דהוא שמחה כמו כולו לכם. ואף כי בשבת כ"ע מודים דבעינן דוקא לכם דכתיב וקראת לשבת עונג כדאי' בפסחים (ס"ח ב') מ"מ איכא מ"ד בירושלמי שבת פט"ו ה"ג לא נתנו שבתות וי"ט אלא לעסוק בתורה דכתיב שבת לה'. ואף שהלכה כדברי המיקל דיוצאים בתענוג הגשמי כר"י. מ"מ איכא מחלוקת הפוסקים בזה. ויש אומרים דהלכה כר"א לחומרא בכולו לה' אף דשמותי הוא כמו שכתבתי באריכות בזה בספרי אהבת מרדכי בדרוש לר"ה. ובתשובה לפפ"ד עיי"ש. לכך ליכא ערבות בזה ודו"ק. וכן נמי יש לומר הסברא זו למ"ד ליער עצמו מיין נקרא חוטא בבבלי שם. ומ"ד אדם עתיד ליתן דין וחשבון על כל שראו עיניו ולא אכל בירושלמי שם לא תקשה אמאי אמרו סתמא מי שיצא אין מוציא בברכת הנהנין משום דליכא ערבות לא יהנה ולא יברך היינו טעמא לפי דאיכא מ"ד דמי שיכול לצער נקרא קדוש לכך לא חילקו בזה הפוסקים כלל ואמרו כולם בפה אחד אם יצא אין מוציא בברכת הנהנין דליכא ערבות וספק ברכות להקל ודו"ק. מכל זה נראה לי הדין פשוט בברכת שהחיינו על פרי חדשה שברכת השבח הוא ולא ברכת הנהנין ותקנו על אכילה דוקא כפי מנהגנו שכתב הרמ"א או"ח סי' רכ"ה סעיף ג' א"כ הוא כמו ברכת המצוה ויכול להוציא אף מי שיצא כמו הברכה שלא עשני עכו"ם דכתב הג"א בפ"ג דר"ה. לכך מוציא נמי מי שיצא אף ברכת הפרי עצמה עמה כמו ברכת היין בקידוש או"ח סי' רע"ג וכמו ברכת הפת לאחר שבירך על יין של קידוש משום קידוש במקום סעודה לדעת הע"ם שהביאו הט"ז שם ופליג עליו עיי"ש ודו"ק. ועיי' בפרי מגדים או"ח סי' קס"ז במשבצות זהב ס"ק י"ז. ובהפתיחה שם חלק א' אות י"ז דמסופק בערבות דרבנן עיי"ש היטב. ואף בגמרא עירובין (מ' ב') אי' דברכת זמן על פרי חדשה הוי רשות. וכן כתב המ"א או"ח סי' רכ"ה ס"ק וא"ו. א"כ לא דמי לברכת שעשני ישראל דכתב הג"א שכ"ל מי שיצא מוציא. דהברכות השחר הם חוב מדרבנן כדאיתא ברכות (ס' ב') ובטומ"ח או"ח סי' מ"ו עיי"ש לכך ליכא מאן דמיקל בברכות אלו. משא"כ בברכת זמן על הפרי חדשה שהיא רשות. והרמ"א כתב שם רס"י רכ"ג דיש מקילים בברכת הרשות. נראה לי דלאו כל הברכות שוים כמו שכתב המ"א שם דהיכא דאתמר. וא"כ הכי נמי כאן בגמרא עירובין שם בברכת הזמן על הירקא רשות. לאו דוקא רשות אלא מצוה כמו שכתבו התוס' ברכות (כ"ז ב') ד"ה הלכה כדברי האומר רשות כו' עיי"ש. וכ"ש לפי מנהגנו לברך שהחיינו בשעת אכילה שפיר הוה חיוב מדרבנן כמ"ש הפמ"ג בשם הא"ר או"ח סי' רכ"ה ס"ק ז'. ובפרט לפי מה שכתב הב"ח בסי' כ"ט דברכת שהחיינו שבאה על שמחת לבו של אדם יכול לברך אעפ"י שאינו ודאי דחייב לברך דאינו עובר על לא תשא. אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחייהו וקיימהו עד הזמן הזה אבל כאן דמברך אקב"ו כו' פשיטא כיון דאיכא ספק אינו יכול לברך ולומר וצונו דהוה ספק ברכה לבטלה דאסור לד"ה כו' עכ"ל. ועוד נראה לי לומר בזה דלפי מה שכתבו הטור ומחבר או"ח סי' מ"ו סעיף ד' דחייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום כדאי' מנחות (מ"ג ב') א"כ היכא דאי אפשר לו למלאות המאה ברכות אלא בברכת הנהנין מותר למי שילא להוציאו בברכת הנהנין וכ"ש בברכות הזמן כמו שכתב הב"י או"ח רס"י תקפ"ה ד"ה כתב הרמב"ם בפ' י"א מה' ברכות כו' ואפשר דהרמב"ם לא איירי אלא במצוה שיש בה מעשה אבל מצוה שאין בה מעשה אלא דיבור או קול מברך שהחיינו אפי' כשעושה אותה לאחרים עכ"ל. א"כ לפי זה מצות הברכה של זמן על ראיית פרי חדשה נמי חשיב מצוה שאין בה מעשה אלא בדיבור מברך שהחיינו אפי' כשעושה לאחרים אף שכבר יצא ודו"ק. אבל הט"ז כתב שם סי' תפ"ד ס"ק ג'. דאין שייך לומר שיוציא את אחר ויברך בשבילו אלא במידי דהוי הכשר מצוה דהיינו שהאחר יעשה מצוה אחר שיעשה זה ברכה השייך לה מש"ה בענין המוציא ואכילת מצה וטיבול ירק שפיר מברך זה והאחר יאכל אכילת המצות ההיא משא"כ בבהמ"ז שאינה הכשר מצוה שתוכל לומר שעי"ז יקיים זה המצוה דהא כבר עשה זה מה שעשה אלא שנתחייב להש"י לתת שבח והודיה על העבר במה שאכל כבר ואין לאחר ליתן שבח בשבילו כיון שזה לא יעשה מצוה בשבילו אח"כ ודבר זה דומה ממש להרואה מלכי ישראל חייב לברך וכי ס"ד שמי שכבר בירך על ראייתו ובא אחד שאינו יודע הברכה ורואה ג"כ את המלך יצטרך זה שכבר בירך לברך שנית בשבילו ודאי זה אינו וא"צ ראייה לסתור דבר זה ה"כ ממש כן הוא כיון שאין קיום מצוה לזה שאינו בקי אחר שבירך זה הבקי ברהמ"ז ודאי הוה ברכה לבטלה עכ"ל. א"כ יש לומר נמי בברכת הזמן לא יברך להוציא מי שילא שאין קיום מצוה לזה שאינו בקי אחר שבירך זה. מ"מ נראה לומר דהסברא של הט"ז הנ"ל שייך לומר דוקא אם נאמר דערבות דוקא על מצות דאורייתא או אף על מצות דרבנן שעיקרם מדאורייתא וכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון כמו שכתבתי לעיל. א"כ דוקא במצה ובקידוש דאורייתא מותר למי שילא להוציא אף בברכת המוציא ובפה"ג במצה וקידוש בשביל ערבות לקיים המצות דאורייתא אבל לא בברכת השבח והנהנין שאין אחריהם מצוה מדאורייתא לקיים בשבילם וכן בברכת המוציא על פת בשבת לדעת המרדכי בפ' ערבי פסחים. וכדפסקו הטו"מ או"ח סימן קס"ז אף למ"ד דבשבת וי"ט דוקא לכם בעינן הוה נמי מדרבנן וליכא ערבות על זה. אבל באמת כבר כתבתי לעיל דאף על מצות דרבנן יש ערבות כי בכלל לא תסור הם. א"כ לפי זה הא דאמרו בר"ה (כ"ט א') על כל ברכות המצות אם יצא מוציא מטעם ערבות הקיום מצוה של הברכה עצמה שתקנו אנשי כנסת הגדולה כדלעיל מלבד ברהמ"ז וק"ש ותפלה שאין יכול להוציא אף מי שלא יצא. והטעם הוא שראוים הם לכאו"א מישראל לברכם בעצמם כדאי' בירושלמי כדלעיל. ואף שמלשון הירושלמי שם משמע דוקא מי שילא אינו יכול להוציא ברהמ"ז וק"ש ותפלה מ"מ הטעם שכתב הירושלמי שייך שפיר אף למי שלא יצא אינו יכול להוציא. עיי"ש בירושלמי ברכות ודו"ק. ונראה לי עוד לומר הא דאמרו כל הברכות מי שילא מוציא וברכות הנהנין מי שילא אין מוציא לא יהנה ולא יברך. דוקא למי שאינו בקי מיירי כמו שכתב הטור באו"ח סימן רע"ג בשם הבה"ג בקידוש דיש חילוק אם בא אצל אחרים שאין יודעין לקדש מקדש להם אבל אם יודעים לקדש אינו מקדש להם ע"כ. וכתב הב"י שם חילוק זה כתב הכל בו בשם הריא"ג וטעמו משום דהא דאמרינן כל הברכות אעפ"י שילא מוציא ה"מ להוציא את שאינו בקי אבל לא להוציא הבקי עכ"ל. לפי זה יש לומר הטעם דאין מברך המוציא אף בשבת למי שאינו בקי מטעם קנס שקנסו חכמים למי שאינו בקי שילמוד א"ע ברכות הנהנין כדאיתא ברכות (ל"ה א') מי שאינו בקי בברכות ילך אצל חכם ללמוד כדי שלא ימעל דהנהנה בעוה"ז בלא ברכה מעל. וזה דוקא בברכות המוציא

וכדומה

וכדומה שהם קצרות וקל יכול ללמוד אבל לא בברכת המזון שהיא ארוכה וקשה ללמוד לא קנסו. לכך אמרו בברכות (מ"ה ב') שנים שאכלו כאחת מצוה לחלק פירש"י ולברך כל אחד בפני עצמו בין ברכת המוציא בין ברכת המזון ע"כ. במה דברים אמורים בשניהם סופרים אבל אחד סופר ואחד בור סופר מברך והבור יוצא עכ"ל הגמרא. היינו אף ברכת המוציא יוצא מטעם דהסופר אוכל ג"כ דוקא. אבל אם פורס עמו אינו מברך לו כדאי' בר"ה (כ"ט ב') מטעם קנס. ואפשר בזה ליישב הטעם שכתב הט"ז באו"ח סי' קס"ז דמי שלא אינו מברך על הפת בשבת דפת אינו שינוי בשבת מבחול מה שא"כ יין עיי"ש. שהוא דחוק מאד. אבל מטעם קנס כדי שילמוד א"ע ברכת הנהנין אתי שפיר בין דבר המצוי לשאינו מצוי ודו"ק. והיינו טעמא דמצוה ליחלק בשנים שאכלו כאחת. כדי שכאו"א מהם ראוי לברך לעצמו ברכת השבח והודיה בברכת הנהנין כדאיתא בירושלמי דהתורה אמרה מי שאכל יברך מלבד אם קבעו בהיסבה דהקביעות מחשבן כאחד שאכל לכך אחד מברך לכולם. וכמו שכתב הר"ן בשם הגאונים ז"ל בפ"ד דמגילה על מתניתין אין פורסין על שמע דכל ברכות השבח אף מי שלא יצא אינו יכול להוציא היחיד הבקי אלא ברכות המצות כגון קידוש והבדלה. אבל בזימון או בצבור יכול מי שלא יצא להוציא את הבקי כל ברכות השבח לפי שכבוד השמים הוא. וכן מי שלא יצא יכול להוציא את אינו בקי אף ברכות השבח ביחיד היכא דליכא למיקנסו כגון בברכות הארוכות כברכת המזון או ברכות המצות דשופר כדכתב הר"ן בספ"ד דר"ה עיי"ש. והביאו הב"י או"ח סי' תרנ"ד. לפי זה אתי שפיר מתורץ מה שכתב הביאור הגר"א או"ח סי' תפ"ד אות ד' ד"ה ומברכי אינהו כו' ואעפ"י שאמרו בפ' ג' שאכלו אבל א' סופר וא' בור סופר מברך ובור יוצא שם שהסופר ג"כ נתחייב אלא שמצוה לחלק וצ"ע בר"ן סוף ר"ה שם עכ"ל. היינו שקשה לו על הר"ן שם איך למד בשופר דמברך לשאינו בקי מהא דאחד סופר ואחד יוצא דהתם לא יצא ובשופר יצא. נראה לי ליישב דהר"ן בשופר נמי מיירי דוקא מי שלא יצא מברך לאינו בקי ולא מי שיצא דסבר כהבה"ג בקידוש הנ"ל. וכמו שמוכח מהב"י או"ח רס"י קכ"ד שכתב בשם ר' ירוחם ק"ש ותפלה אעפ"י שיצא מוציא ודוקא ש"ץ ביו"ד אבל יחיד אעפ"י שלא יצא אינו מוציא עכ"ל. ועל זה כתב הב"י שם ובסוף ר"ה (ל"ג ב') אמרינן יחיד שלא בירך אין חבירו מברך לו ופי' הר"ן דאע"ג דקיי"ל ר"ה (כ"ט א') כל הברכות כולן אעפ"י שיצא מוציא כבר הוציאו מכלל זה בברכות ירושלמי ברהמ"ז ק"ש ותפלה וטעמא דתפלה משום דמסתברא שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו ומיהו ה"מ כשיודע לברך אבל כשאינו יודע לברך חבירו מוציאו דאמרינן בפ"ג שאכלו (מ"ה א') אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא עכ"ל. מדכתבו להר"ן אחר ה"ר ירוחם ז"ל משמע דהר"ן ז"ל קאמר נמי דאף שלא יצא אינו מוציא היחיד הבקי אלא לאינו בקי כמו ברהמ"ז דוקא אם לא יצא מוציא לאינו בקי. ולפי שה"ר ירוחם בנתיב י"ב ח"ג כתב מפורש דהש"ץ ביו"ד אעפ"י שיצא מוציא לאינו בקי דוקא והיחיד אעפ"י שלא יצא אינו מוציא לא פירש אם דוקא להבקי או אף לאינו בקי לכך הביא להר"ן דפירש דהיחיד אעפ"י שלא יצא אינו מוציא להבקי דוקא אבל לאינו בקי מוציא ומתורץ בזה קושית הדרישה עיי"ש ודו"ק. לפי זה נראה לי לתרץ קושית הר"ן בפ"ד דמגילה על מתניתין אין פורסין על שמע על שיטת הגאונים שם שכתב ותמהני על פירוש זה דאי הכי משמע דבתפלה כל היכא דאיכא עשרה ש"ץ מוציא את הבקי ידי חובתו ואלו בסוף ר"ה משמע דבתפלה כל היכא דאיכא עשרה אין ש"ץ מוציא הבקיאים ידי חובתן עכ"ל. לדעתי יש לומר דהא דהש"ץ מוציא בעשרה אף הבקי מיירי אם הש"ץ לא יצא כמו בברכות המזון. דהא תפלה וק"ש וברהמ"ז אינם בכלל כל הברכות מי שיצא מוציא כדאי' בירושלמי ברכות הנ"ל. א"כ כמו בברהמ"ז דאין היחיד מוציא את היחיד אף שלא יצא משום דמצוה לכאו"א לברך לעצמו מ"מ בזמון מותר להוציא המחויב את הבקי ובאינו מזומן את שאינו בקי. כך בתפלה אע"פ שהחוב הוא על כאו"א ואין היחיד המחויב שלא יצא יכול להוציא הבקי אלא לאיני בקי דוקא ביחיד. אבל הש"ץ המחויב שלא יצא מוציא בצבור אף הבקי ובסוף ר"ה מיירי בש"ץ שיצא לכך מוציא בצבור דוקא לאינו בקי ולא להבקי עיי"ש ודו"ק. מכל זה מוכח שפיר כמו שכתבתי לעיל דהא דאי' בירושלמי ברכות הנ"ל דהברהמ"ז וק"ש ותפלה אינם בכלל כל הברכות מי שיצא מוציא. לאו דוקא הוא מי שיצא אינו מוציא אלא אף מי שלא יצא אינו מוציא ליחיד הבקי. אלא בצבור דוקא או לאינו בקי. אבל מי שיצא אינו מוציא להבקי אף ברכות המצוה ביחיד ולשאינו בקי מוציא ברכת המצוה אף מי שיצא משום ערבות וברכות הנהנין אינו מוציא לאינו בקי מי שיצא משום קנס כדי שילמוד כדלעיל ודו"ק. כתב הב"י או"ח סי' תכ"ב ב"ה כתב רבינו ירוחם בנתיב י"ג ההלל אעפ"י שיצא מוציא בין יחיד בין צבור ודוקא שאינו בקי שאינו יודע לענות אבל אם יודע לענות ואם יצא אינו מוציא אלא אם כן עונה אחריו הללויה וצ"ע היכא אי' בגמרא עכ"ל. באמת כבר תמה עליו המ"א ז"ל שם ס"ק ה' דרים דברי רבינו תלמוד ערוך פ"ג דר"ה (כ"ט ב'). וסיפא דמלתא הוא מתניתין פ"ג דסוכה (ל"ח א') ומש"כ ר' ירוחם אם יצא אינו מוציא לאו דוקא דה"ה אם לא יצא כו' עיי"ש. וכתב שם בהגהות נתיב חיים. ולא עיין יפה דהא בסוכה לא מפליג בין בקי לשאינו בקי כמו שפירש"י והר"ן בין שיצא או לא יצא בכל פעם צריך השומע לענות הללויה והך דר"ה לענין ברכות הוא. אמנם לענין קריאת הלל לא דיבר שם כלום וסמך אמתניתין דסוכה לכן דברי רי"ו תמוהים עכ"ל. וכן כתב בפירושו קרבן נתנאל על הרא"ש פ"ג דסוכה סי' כ"ח ס"ק ל"ז. ונראה לי כי הדין בזה כדברי המ"א כי כן רשום ברי"ו שם ני"ג ח"ג. המראה מקומות ר"ה פ"ג סוכה פ"ג. והרי"ו חילק שם בין הלל למקרא מגילה ושאר מצות. דבהלל מי שיצא אינו מוציא את הבקי אלא אם כן עונה אחריו הללויה ואין צריך לענות אחריו וכן בשאר מצות מי שיצא פי' ומוציא אפי' הבקי (בר"ה שם) ובסוכה (פ' לולב הגזול) ובירושלמי וכל אחד כתבתי במקומו הראויה לו עכ"ל. נראה לי לפרש דברי ר' ירוחם שם ד"ה ובכמה דוכתי במצות אם יצא הוא בעצמו אם יכול לחזור לעשותה פעם אחרת יש חולקים בהם. נראה לי דט"ס הוא וכצ"ל יש חלוקים בהם בברכות המזון ובכל שאר ברכות הנהנין כגון המוציא וכיוצא בו אם יצא אינו מוציא ואם לא יצא מוציא ובקידוש היום של שבת ויו"ט אעפ"י שיצא מוציא וכן בברכת מילה של מצוה בליל פסח ובק"ש ובתפלה אם הוא שליח צבור מוציא את שאינו בקי אעפ"י שיצא בו ודוקא בעשרה אבל ביחיד אעפ"י שלא יצא אינו מוציא ובהלל אעפ"י שיצא מוציא בין ביחיד בין בצבור ודוקא שאינו בקי שאינו יודע לענות אבל אם יודע לענות אם יצא אינו מוציא אלא אם כן עונה אחריו הללויה ובמגילה אעפ"י שיצא מוציא ואין לענות אחריו כלום. וכן הדין בשאר מצות פירוש ומוציא אפי' הבקי (בר"ה שם) ובסוכה (פ' לולב הגזול) ובירושלמי וכל אחד כתבתי במקומו כראוי לו עכ"ל. היינו דרבינו ירוחם פירש הא דאמרו כל הברכות אם יצא מוציא אף להבקי. דלא כהבה"ג בטור או"ח סי' רע"ג. ודוקא ברכות המצות כגון מילה וקידוש וכן ברכת היין ביום השבת שהוא נמי ברכת המצוה של קידוש כמו שכתב שם בנתיב י"ב ח"א דקידוש אעפ"י שיצא מוציא אחרים ידי חובתם כך פשוט בפסחים (בפ' ערבי פסחים) ובר"ה (פ"ג) ועוד בר"ה וה"ה לפה"ג של קידוש היום שהוא קידושא רבה כאשר אכתוב פי' ובקידוש הלילה כמו כן בפ"ה מוציא אחרים אעפ"י שיצא ואעפ"י דאמרינן בר"ה דמברך על יין אם יצא אינו מוציא בפ"ה דקדוש חובת קדוש הוא ודינו כקדוש ואעפ"י שיצא מוציא עכ"ל. וסבר נמי ברהמ"ז וק"ש ותפלה אעפ"י שלא יצא אינו מוציא ביחיד כדאי' בירושלמי הנ"ל מטעם דהם שבח ראוי לכל אדם לברך לעצמו. וכן בכל ברכות הנהנין המוציא וכיוצא בו שהם ברכות השבח אינו מוציא ביחיד את הבקי אף אם לא יצא כמו שפירש"י ברכות (מ"ה ב') כדלעיל. אי נמי סבר כהפוסקים שחולקים שם על רש"י עיי"ב בר"י וברא"ש שפירשו דדוקא בבהמ"ז מצוה ליחלק ולא בברכת המוציא דאף ביחיד מוציא מי שלא יצא. ונראה לי דוקא אם אכלו כאחד דהישיבה נעשה להם קביעות כדמוכח שם בהרא"ש עיי"ש. וכן בתפלה אף שלא יצא אינו מוציא היחיד הבקי מטעם הנ"ל.

אבל.

לבטלה (מט) שמעי' מיהא דמברכין להוציא נשים י"ח דנשים וקטנים דינם שוה (נ) וכיון דנשים סומכות רשות ועבדי מצוה סמיכה באקפת ידייהו אע"ג דדמיא קצת לעבודת קדשים (נא) ה"ה שתוקעים להם שהיא חכמה ואינה מלאכה דאורייתא

אבל באינו בקי יש חילוק דברהמ"ז והמוציא וכיוצא בו אם לא יצא מוציא כב' שאכלו א' סופר וא' בור יצא (ברכות מ"ה ב') ואם יצא אינו מוציא משום ברכה לבטלה דלאו ברכת מצוה היא לא יהנה ולא יברך. ובתפלה אף אם לא יצא אינו מוציא את היחיד אף שאינו בקי משום שהיא בלחש או שאין שליחות ביחיד כדאיתא באו"ח בטור סי' קכ"ד וסימן תקצ"ד עיי"ש. ובצבור בתפלה הש"ץ מוציא את שאינו בקי ולא את הבקי אם יצא. ואם לא יצא הש"ץ אם מוציא הבקי אינו מבורר דעתו. ובברהמ"ז במזומן מוציא את הבקי אם לא יצא אבל אם יצא אינו מוציא את הבקי כדאי' בירושלמי ברכות הנ"ל. ובהלל הוא נמי ברכת השבח ואם יצא אין מוציא הבקי אלא מוציא שאינו בקי. ופירש בגמרא (ר"ה כ"ט ב') דהלל אם יצא מוציא קאי על בניו ובני ביתו הקטנים שאינם בקיאים כדי לחנכם. ובפ"ג דסוכה (ל"ח א') דתנן הגדול מקרא את הלל. ובגמרא שם (ל"ח ב') מכאן שאם היה גדול מקרא אותו עונה אחריו הללויה ע"כ. פירש"י בין לבקי ושאינו בקי. היינו מי שלא יצא דוקא מוציא את הבקי אבל מי שיצא אין מוציא כלל הבקי בהלל אלא לאינו בקי משום דברכות השבח הוא. אבל במגילה סבר מי שיצא מוציא אף הבקי לפי שהוא ברכות המצוה כמו קידוש ומצה בר"ה (כ"ט א') כל הברכות מי שיצא מוציא דהבה"ג פירש לאינו בקי דוקא אבל להבקי אף ברכות מצוה אינו מוציא מי שיצא. ורבינו ירוחם פירש דברכות המצות מי שיצא מוציא אף להבקי והמחבר פסק באו"ח סימן רע"ג בקידוש מי שיצא מוציא לאינו בקי דוקא כהבה"ג. וכן כתב הב"י שם סי' תקפ"ה בשם התה"ד דמי שכבר יצא י"ח תקיעת שופר ובא לתקוע כדי להוציא את חבירו דמן הדין לא יברך התוקע אלא השומע מברך אבל אין נוהגין כן עכ"ל. וכן פסק הרמ"א בשו"ע שם סעי' ב'. וכתב המ"א שם ס"ק ג' שמנהג זה היא לאנשים שאין יודעים אבל מי שיודע יברך לעצמו ב' ברכות ויוצא אליבא דכ"ע כו' עכ"ל. נראה לי דהמ"א כתב כן לפי שהרמ"א אזיל לשיטתו דסתם כהמחבר בסי' רע"ג בקידוש דדוקא לאינו בקי מוציא מי שיצא. אבל באמת נראה לי דהתה"ד הנ"ל שכתב דמן הדין לא יברך התוקע אלא השומע אזיל בשיטת הבה"ג הנ"ל דדוקא להבקי אינו מוציא מי שיצא. ועל זה כתב אבל אין נוהגין כן. היינו דהמנהג הוא אף אם יצא התוקע מוציא בברכות המצות תקיעה אף להבקי. וזהו כשיטת רבינו ירוחם הנ"ל. ומש"ה פסק המחבר שם בסי' רל"ב סעיף וא"ו אע"פ שיצא כבר מברך להוציא את אחר ידי חובתו ע"כ. משמע אף להבקי בברכות מדכתב בתמא. ועיין בבאור הגר"א שם סי' תקפ"ה ס"ק ה' ד"ה ואין (ר"ה כ"ט א) וס"ק וא"ו ד"ה אפ"ה מברך כמ"ש בסוף פ"ג כל הברכות כולן כו'. ועי' הג"א שם ד"ה כגון כו' וברכת המצות כו' אפילו כו' וכ"ש בבה"ג שתוקע עצמו בשבילו. וס"ק ז' ד"ה התוקע. ר"ל לאפוקי מבתה"ד שכתב דהשומע דוקא מברך עכ"ל. מוכח נמי כשיטת הרבינו ירוחם דוקא דברכות המצוה מי שיצא מוציא אף להבקי. לפי זה אתפלא מאד על המחבר והרמ"א והגר"א ז"ל למה סתמו בברכות שופר ומגילה לפסוק כר' ירוחם דמי שיצא מוציא אף להבקי ובקידוש פסקו דדוקא לאינו בקי מוציא מי שיצא אבל לא להבקי כשיטת הבה"ג ולע"ג בזה ודו"ק. ואפשר לומר ולחלק דשאני ברכת שופר ומגילה כיון דהם אינם בקיאים בתקיעה ובקריאת המגילה אף שהבקיאים בברכות שפיר יכול להוציאם מי שיצא משום ערבות המצוה שיעשו אחר הברכה כמו שכתב הט"ז סברא זו בירק ובמצה דהברכות הכשר מצוה הוא באו"ח סימן תפ"ד בזה תפסו המחבר והרמ"א שיטת רבינו ירוחם להלכה דמי שיצא מוציא אף להבקי בברכות כדי שיקיימו המצות שאינם בקיאים על ידם אבל אם הברכות אינם הכשר מצוה אלא מצוה עצמה והם שבח והודיה וראויים שכאו"א יעשה המצוה כראוי לשבח את הבורא יתברך בעצמו כראוי לו כד"ת ותקון חז"ל ודו"ק: (מט) שמעינן מיהא דמברכין להוציא נשים י"ח דנשים וקטנים דינם שוה. היינו דהמרדכי ז"ל פירש בגמרא כאן (כ"ט ב') ובהלל ובמגילה אעפ"י שיצא מוציא קאי על בניו ובני ביתו דוקא. שם קטנים ואינם בקיאים מותר להוציאם כדי לחנכם במצות כמו שפירש הב"י או"ח סס"י קס"ז הא דתניא אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו לעיל מינה שם. וגם כשיטת הבה"ג והתה"ד באות הקודם דברכו' השבח מי שיצא מוציא דוקא את אינו בקי ולא את הבקי עיי"ש ודו"ק: (נ) וכיון דנשים סומכות רשות כו' ר"ה פ"ד (ל"ג א') כפי' התוס' שם ד"ה הא רבי יהודה הא ר' יוסי כו' והר"ן והרא"ש שם פ"ד סי' ז' בשם הראבי"ה כתב ממש כהמרדכי כאן. ותמהני למה שינה המרדכי את מקומו של הלכה זו דמותר לתקוע לנשים בר"ה וכתבה כאן ולא במקומה בפרק בתרא דלקמן כראוי היכא שכתב הדין דנשים מברכות המצות דזמן גרמא כמו התוס' והרא"ש והר"ן. יש לומר דכאן כתב המרדכי בשביל הברכה דאף מי שיצא מברך להם אם אינם יודעים לברך דוקא כמו הקטנים שבכאן. אבל אם יודעים הנשים לברך ודאי מי שיצא אין מברך להם משום ברכה לבטלה אף לשיטת הרבינו ירוחם דאף שלאנשים הבקיאים בברכות המצות מברכים מי שיצא מודה הכא בנשים דאסור לברך ברכה לבטלה שאינם מחוייבות לברך ויש פוסקים דטוב להם שלא לברך כלל. ובפרט לרבי יהודה דסבר אין בנות ישראל סומכות דאסורות לברך וספק ברכות להקל כמו שכתב הב"י והד"מ או"ח סי' תקפ"ט והמחבר והרמ"א שם סעיף וא"ו. והוי ממש כמו ברכות שכהנין לא יהנה ולא יברך. מוכח מזה שפיר כמו שכתבתי לעיל בסוף אות מ"ח דהמחבר והרמ"א תפסו את שיטת ר' ירוחם בשופר דמי שיצא מוציא אף להבקי משום דהכשר מצוה היא להמצוה אחריו. מה שא"כ לברכות הקידוש שהוא ברכת השבח ומצוה עצמה שם תפסו שיטת הבה"ג מי שיצא מוציא דוקא לאינו בקי לכך פסקו כאן בשופר מי שיצא אין מוציא את הנשים בברכות שהם יודעים לברך. ודעת המרדכי כאן כדעת המהרי"ל שהביא הד"מ באו"ח שם אות ב'. וכתב עוד דהאשה תברך לעצמה ואם לא יכולה לברך יברך התוקע בשבילה. ול"נ כדברי הב"י דאם תוקע לה אחר שיצא לא יברך לה התוקע דאע"ג דאין מוחין לנשים המברכות על מצות עשה מ"מ מוטב שלא לברך כמ"ש לעיל סי' י"ז אבל לברך אחר בשבילו נראה דאסור דהרי אמרו כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם ויין וה"ה לכל ברכות הנהנין שאם יצא אינו מוציא הואיל ואינו מחויב בדבר אסור לברך לחברו בשבילו וכ"ש בברכות אלו שהנשים בעצמן עדיף שלא לברך אלא שאין מוחין בידן שאין לאחר לברך בשבילן כן נראה לי עכ"ל. מוכח מזה שהד"מ פליג על המהרי"ל וכן על דעת המרדכי כאן וסבר דאף אם אין הנשים יכולים לברך לא יברך להם התוקע אם יצא וסבר דגם הב"י סבר כן. מוכח שפיר מ"ש הרמ"א בסי' תקפ"ה ס"ב. ובסימן זה סעי' וא"ו מי שיצא מברך לאיש המחויב דוקא לשאינו יודע או שאינו יכול לברך כמו שכתב המ"א שם. כמו שכתבתי לעיל אות מ"ח ומיירי שם שתוקע להחולה שאינו יכול לברך דוקא. וכמו שכתב שם הטור מי שקורא לחולה אעפ"י שהוא יצא כבר יברך להוציא מי שקורא לו דקיי"ל כל הברכות אע"פ שיצא מוציא עכ"ל. וזה ממש כמו שיטת הבה"ג שהביא הטור וכן פסק המחבר והרמ"א שם סימן רע"ג בקידוש מי שיצא מוציא דוקא לשאינו בקי ומתורץ שפיר קושייתי לעיל בסוף אות מ"ח עיי"ש ודו"ק: (נא) ה"ה שתוקעים להם שהיא חכמה ואינו מלאכה דאורייתא רפ"ד כאן (כ"ט ב') והתוס' כתבו שם ד"ה רדיית הפת כו' וכן תקיעת שופר אסור מדרבנן כו' ע"כ. וכן כתבו התוס' חולין (פ"ד ב') ד"ה תקיעת שופר בגבולין תוכיח כו' בתירוץ שני עיי"ש. ואין להקשות כיון דמדרבנן אסור א"כ אמאי מותר לעבור על שבות דרבנן מי שיצא לתקוע לנשים. יש לומר דהמרדכי כאן סבר כמו שכתבו התוס' בחולין (פ"ה א') ד"ה נשים סומכות רשות היינו דאקפויי ידא כדאמר באין דורשין חגיגה (ט"ז ב') אבל בכל כחה מודה ר' יוסי דאסור ומייתי הכא כי היכי דשרי רבי יוסי

לסמוך

לסמוך לנשים באקפויי ידא אע"ג דנראה כעבודה בקדשים ש"כ תקיעה דליכא אלא איסורא דרבנן שרי ר' יוסי בנשים עכ"ל. היינו משום נחת רוח לנשים כדאמרינן בחגיגה שם: (כב) ואפילו מי שיצא כבר י"ח תוקע להם כיון דאיכא מצוה. היינו להתוקע נמי מצוה היא שמזכה לנשים במצות שמיעת השופר מדרבנן ואין בזה משום איסור שבות

דאורייתא (כג) ואפילו מי שיצא כבר י"ח תוקע להם כיון

דרבנן דחכמה ואינה מלאכה כמו שכתבו התוס' ר"ה (כ"ט ב') שבת (ג' ב') ד"ה רדיית הפת כו'. וחולין (פ"ד ב') ד"ה תקיעת שופר כו'. יש לומר דלא העמידו חכמים דבריהם במקום המצוה דרבנן. וכן פסק הרא"ש כאן פ"ד סימן ז'. והטור והמחבר או"ח סימן תקפ"ט סעי' וא"ו. ודלא כבעל העיטור עיי"ש. וכן פסק הרבינו ירוחם נתיב וא"ו ח"ב. ויש פוסקים שפסקו דוקא הן לעצמן אבל מי שיצא אין יכול לתקוע להן שהתקיעה שלא במקום מצוה אסורה משום שבות וכן כתב בעל העיטור ואבי העזרי כתב שמותר לתקוע אפי' מי שיצא כבר ואין בו משום שבות וכן נהגו בכמה מקומות לתקוע להן בבתיהם אחר שיצאו מבית הכנסת וכן כתב הרב רבינו אשר ונהגו באשכנז לתקוע לנשים היולדות קודם שיתקעו בבית הכנסת כדי שיוציא התוקע את עצמו עכ"ל. משמע מכאן דאסור לתקוע בחנם תקיעה שאינה של מצוה בי"ט וכמו שפסק הרמ"א או"ח סי' תקצ"ו. והט"ז שם השיג עליו ועל כל הפוסקים הראשונים ז"ל וכתב דמסיק הגמרא בר"ה שם דחכמה ואינה מלאכה היא ודוקא בשבת וליכא משום שבות אלא שמא יעבירנו לאומן ד' אמות בר"ה וזה לא שייך בי"ט גרידא. ועל הפוסקים שיש שבות לתקוע חנם תמה מאין רגלים עיי"ש. והחכם צבי ז"ל בתשובה סי' ל"ה השיג על הט"ז מגמרא שבת (קי"ד ב') דיש שבות בתקיעה בי"ט. ועי' בשערי תשובה או"ח סי' תקצ"ו שהביא להפנים מאירות שתירץ דברי הט"ז דדוקא בי"ט ר"ה לית בו שבות אבל בשאר י"ט אית בו שבות משום כלי שיר כדאי' באו"ח סי' של"ט עיי"ש. והקרבן נתנאל פ"ד דר"ה סי' ז' ס"ק י"ט כתב מכל הלין נשמע דאין לתקוע בחנם בי"ט דהא תקיעה איכא מלאכה דרבנן ודלא כהט"ז בסי' תקצ"ו שהשיג על הרמ"א שם והתיר לתקוע בחנם ונעלמו ממנו כל אלה הדברים ויסודו שבנה עליו דאם יש איסור התקיעה אחר החיוב יהיה אסור אפילו טלטול ואין מקום לזה כו' עכ"ל. במחילת כבודו הרס הפריז מאד על המידה במה שכתב ונעלם ממנו כל אלה הדברים. דהמעיין בהט"ז שם יראה דלא נעלם ממנו כלל שהביא לדברי הראב"ן במעשה במגלגל שהביא הרא"ש פ"ד דר"ה סי' י"א. והטור או"ח סי' תק"ן. ותמה מנין להם לומר כן דאיכא שבות בי"ט בתקיעת שופר. וגם לא בנה יסודו על איסור טלטול. אלא טפל הוא לדבריו שם שכתב ותו ק"ל אם יש איסור תקיעה אחר החיוב יהיה אסור אפי' לטלטל אחר החיוב דומיא דשפוד של צלי בי"ט אחר שצלה בו כמבואר בהלכות י"ט וזה ודאי אינו דלא כתבו איסור טלטול אלא בשבת כמ"ש רמ"א סס"י תקפ"ח כנלע"ד עכ"ל. משמע דתמה על הרמ"א אמאי אסור לתקוע בחנם ולא הטלטול בחנם הלא אף הטלטול בחנם היה לו לאסור בי"ט לשיטתו כמו בשפוד שאסור לטלטלו בחנם בי"ט כדאי' באו"ח סי' תקי"ח סעי' ג' אע"ג דמותר לטלטלו אם רוצה לצלות בו שנית בשר כדכתב הט"ז שם אות ג' עיי"ש. א"כ בשופר נמי ליתסר לטלטל בחנם השופר בי"ט ר"ה אף שמותר לטלטלו אם רוצה לתקוע בו שנית למצוה. ועל קושיא זו לא תירצו כלל דלא דמי ללולב כלל דלולב לאו כלי הוא כלל אלא הוקצה למצותו לנענע לשמחת י"ט כדכתיב ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים. לכך מותר לטלטלו משום שמחה כמו שעשו אנשי ירושלים לבקור חולים ולניחום אבלים לולבו בידו להודיעך כמה היו זריזין במצות (סוכה מ"א ב') לכך נראה לענ"ד ליישב דעת הט"ז הנ"ל דאזיל לשיטתו שכתב באו"ח סי' תקפ"ח ס"ק ה' ד"ה אין תוקעין בשופר משום שמא יטלנו בידו לילך אצל בקי ללמדו ויעבירנו ד' אמות בר"ה והקשה המזרחי בי"ט נמי נגזור שמא יתקן כלי שיר והאריך בזה ולבסוף לא מצאתי כלום ולענ"ד דקול שופר לא ניתן לשיר אלא לתקיעה של מצוה ע"כ לא גזרו

כן ועוד נ"ל לתרץ דאין להם לגזור ולעקור לגמרי ד"ת שלותה לתקוע ביום זה דבשלמא בשבת לא מתעקר לגמרי כיון שלא שבת תוקעין בי"ט ונראה שזהו בכלל מה שעשו סייג לתורה ולא לעבור על ד"ת לעקרה לגמרי כו' עיי"ש. ובתירוץ השני של הט"ז כתב שם המ"א בשם מהרמ"פ בהגהותיו אלא שהקשה מהר"ן פ"ד דסוכה ופ"ק דמגילה ומשיקו בתוס' רפ"ד דסוכה בד"ה אינהו דידעי וכו' משמע דבאמת בתקיעה הטעם משום שבות הוא עיי"ש ורפ"ד דר"ה וצ"ע עכ"ל. באמת בתוס' סוכה (מ"ג א') ד"ה אינהו דידעי כו' ובחולין (פ"ד ב') ד"ה תקיעת שופר כו' לתירוץ השני אי נמי שם. ובשבת (ג' ב') ד"ה רדיית כו' ובר"ה (כ"ט ב') ד"ה רדיית כו' מוכח דחכמה ואינה מלאכה הוא איסור שבות משום מלאכה דרבנן כפירוש הרא"ש בר"ה שם. וסבר הט"ז דדוקא לתקוע בשופר שלשה תקיעות כסדרן תקיעה תרועה תקיעה מדאורייתא. התקיעה כסדרן כראוי הוה שפיר חכמה מדאורייתא וחשיב מלאכה מדרבנן אף בשופר דלא הוה קולו ניתן לשיר אלא לתקיעה של מצוה. וכ"ש בחצוצרות שקולו לשיר הוה מלאכה מדרבנן משום חכמת השיר. ופשיטא דבחצוצרות הוה נמי שבות בי"ט מדרבנן משום תיקון כלי שיר כדאי' באו"ח סי' של"ט. לפי זה לא קשה על הט"ז הנ"ל משבת (קי"ד ב') דאין תוקעין בי"ט שחל במוצאי שבת להתיר במלאכה של אוכל נפש. דאפשר דמיירי בחצוצרות שתוקעין בהן התקיעות של היתר מלאכה. כדתנן בסוכה (נ"ג ב') ושני חצוצרות בידיהן קרא הגבר תקעו והריעו ותקעו כו'. ותנן עוד שם (נ"ד ב') ערב שבת שבתוך החג היה שם ארבעים ושמנה תקיעו' שלש לפתיחת שערים שלש לשער העליון פירש"י דאמרן לעיל קרא הגבר תקעו והריעו ותקעו ע"כ. ושלש לשער התחתון כו' שלש להבטיל את העם ממלאכה ושלש להבדיל בין קודש לחול ע"כ. משמע דכולם היו תוקעין בחצוצרות. ואף כי בפ"ב דשבת (ל"ה ב') משמע דהיו תוקעין בע"ש נמי בשופר. יש לומר דמיירי בשופר של כסף כמו החצוצרות אלא שזה כפוף והוה כלי ראוי לגמוע בו מים לתינוק וזה פשוט ואין ראוי אלא לשיר כפירש"י שם. ואף אם אומר דדוקא במקדש הי' תוקע בחצוצרות של כסף שאין עניות במקום עשירות אבל במדינה היה של שופר ממש. והא דתני שם בחצוצרות היינו נמי בשופר. וכדרב חסדא שם (ל"ו א') דאמר הני תלת מילי אשתני שמייהו מכי חרב ב"ה חצוצרתא שופרא שופרא חצוצרתא למאי נפקא מינה לשופר של ראש השנה כפירש"י שם. יש לומר דשבות משום תיקון כלי שיר לית בשופר דקולו לאו לשיר ניתן אלא למצוה בר"ה או לסימן בע"ש ומוצאי שבת לביטול מלאכה כמו שכתב הט"ז הנ"ל. וכן נראה דעת התוס' ר"ה (כ"ח א') ד"ה המודר הנאה משופר כו' אבל בשופר אי לאו מצוה אין הנאה בתקיעה דאינו מכוון לשיר עכ"ל. והביאו הט"ז באו"ח סי' תקפ"ו ס"ק ה' וכן כתב המרדכי לעיל אות מ"ו בפרקין וכדפרשתי שם דקול שופר אינו קול ערב לשיר אלא קול רעדה להפחיד את השומע כדכתיב היתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו היינו מקולו המרעים ומפחד. ומשתמא הוא מיוחד בעולם למצוה בר"ה להכניע לתשובה. ולסימן לביטול מלאכה בע"ש ומ"ש להיתר מלאכה. לכך לא אסרו רבנן בשופר משום תיקון כלי שיר בי"ט אבל התקיעות כסדרן שלשה קולות דאורייתא שהם שלשים קולות דרבנן ובזמן הזה מאה מדרבנן כסדרן הוי חכמה ואינה מלאכה מדאורייתא והסדר של הקולות כראוי חשיב חכמה ומלאכה דרבנן כדעת התוס' במגלה (ד' ב') ד"ה ויעבירנה ד' אמות בר"ה כו' ותירץ דמשום דתקיעת שופר חכמה ואינה מלאכה וגם לא חיישינן שמא ילך אצל בקי דמשום תקיעה אחת שאינה אלא לזכר ליובל לא אצטריך כולי האי כראש השנה דאורייתא היא וצריך שלשים קולות כו' עכ"ל. היינו דשלשים קולות בר"ה הם כסדרן הוי שפיר מלאכה מדרבנן אף שהיא חכמה ואינה מלאכה מדאורייתא. אבל בתקיעה אחת לא הוה חכמה ולא מלאכה אף מדרבנן. וה"ר שמואל בתוס' שם שתירץ דדוקא בשבת ור"ה דאם מעבירו ד' אמות בר"ה איכא איסורא דאורייתא בהא ודאי יש לחוש אבל במוצאי יה"כ דאפילו אם מעבירו ד' אמות בר"ה לא

הוי

כיון דאיכא מצוה שהרי נשים תוקעות לעצמן אם ירצו כדאמרינן פרק בתרא (נד) וכן מותר להוציא שופר בשבילן לרה"ר (נה) כדקא שרו ב"ה בהוצאת לולב דמצוה פ"ק דביצה: (נו) הגה"ה מצאתי כתוב ואני יוחנן איני מבין דלפי סוגיית הגמרא אין נפקותא במצוה או בלי מצוה וע"ש מב"ה שסובר שמתוך שהותרה:

סליק פירקא:

פרק רביעי

יום טוב של ראש השנה (א) הלכה כר' יוחנן בן נורי ומה

הוי אלא איסור דרבנן בהא ודאי לא גזר דהוה גזירה לגזירה עכ"ל נראה לי לומר דה"ר שמואל סבר דבמוצאי יוה"כ תוקעין תשר"ת כדעת הטור או"ח סי' תרכ"ד. והמחבר שם ס"ס תרכ"ג והרמ"א שם פסק כהתוס' במגלה שם וכהמרדכי סוף יומא דסגי בתקיעה אחת. וכולם פסקו דתוקעין מיד אחר תפלת הנעילה קודם תפלת ערבית כדכתב המ"א שם עיי"ש. וקשה לי אמאי לא פסקו כהטור שם בסי' תרכ"ד שכתב ויש נוהגין לתקוע מיד אחר תפלת נעילה קודם ערבית ואעפ"י שעדיין לא הבדילו אין חוששין כיון שתקיעת שופר אינה מלאכה ונכון יותר להמתין עד אחר ערבית ואפי' אם יתקע קודם שהבדילו אין לחוש כיון שהבדיל בתפלה עכ"ל. מפורש דעתו לכתחלה לתקוע לאחר מעריב דוקא וקשה על המחבר והרמ"א ועל שאר האחרונים שלא פסקו כן. לכך נ"ל לתרץ שפיר לפי דעת הט"ז הנ"ל דמחלק בשופר בין תקיעות הרבה כסדרן שהם חכמה מדאורייתא ומלאכה מדרבנן לבין תקיעות שלא כסדרן דלא הוה חכמה מדאורייתא ולא מלאכה מדרבנן. יש לומר שפיר דהטור שפסק שם במוצאי יוה"כ תוקעין תשר"ת. א"כ הוה כסדרן והוה חכמה מדאורייתא ומלאכה מדרבנן. לכך כתב דנכון יותר להמתין עד אחר ערבית מדרבנן. אבל הרמ"א וכל הפוסקים אחרונים אחריו שפסקו לתקוע תקיעה אחת ואינה חכמה מדאורייתא ומלאכה מדרבנן לכך תוקעין קודם מעריב ודו"ק. א"כ לפי זה שכתבתי דהט"ז שכתב דמותר לתקוע בחנם בר"ה אחר שיצא ידי חיובו. דוקא שלא כסדרן דלא הוה חכמה ולא מלאכה דרבנן וכ"ש דמותר לטלטלו לפי שלאו כלי שיר הוא אלא כלי מצוה כלולב. אבל לתקוע כסדרן שלא למצוה גם הט"ז מודה דאסור לכך לא תקשה עליו קושית החולקים עליו מהא דאיתא (בר"ה ל"ג א') מתעסקין עם הקטן דמוכח דבשלא במקום מצוה אסור לתקוע בעצמו בי"ט. היינו דוקא כסדרן דהם חכמה מדאורייתא ומלאכה מדרבנן ודלא כהקרבן נתנאל דכתב הטעם משום שמא יתקן הכלי שיר עיי"ש ודו"ק. ולפי זה הדין פשוט לי דמותר לתקוע בשופר תקיעה פשוטה בי"ט אף שלא במקום מצוה דלאו חכמה היא כלל ולא הוה בו שבות מדרבנן וכן אם גמרו תפלת נעילה ביוה"כ בעוד יום מותר לתקוע תקיעה אחת פשוטה אף שחל יוה"כ בשבת מטעם דכתיב עלה אלהים בתרועה ה' בקול שופר. כדאי' בב"י ובד"מ או"ח סי' תרכ"ד ומטעם זכר ליובל שתקעו ביוה"כ כדאי' בטור שם. ומה שהקשה התוס' (בשבת קי"ד ב') ד"ה ואמאי ליתקע כו' למה תוקעין בכל שנה ושנה וכי היה יובל בכל שנה ושנה עכ"ל כבר תירץ זה רבינו האי בתשובה והביאו הבעל העיטור סוף הל' יוה"כ. ולפי שאין ברור חשבון זמן היובל התקינו לתקוע בכל שנה ושנה זכר היובל תעבירו שופר בכל ארצכם. ולטעם זה צריך להקדים התקיעה בעוד יום דוקא כמו שהקשה הב"י בשם הגמי"י שם. ועוד קשה לי דהיו תוקעין תשע תקיעות ביובל כמו בר"ה כדאיתא ברמב"ם פ"י מה' שמיטין ויובלות. ולטעם משום להכין הסעודה במוצאי יוה"כ כדאי' בתוס' שם. ולטעם לגעור בשטן כדאי' בבעל העיטור שם. והכל בו בב"י שם שלא ישלוט בנו צריך לאחר התקיעה דוקא לאחר המעריב כדאי' בבעל העיטור שם ובתניא רבתי סי' פ"א בסדר תפלת נעילה. לכך נראה לי לצאת כל הדעות וטעם לשבח לכל הטעמים טוב לתקוע תקיעה גדולה אחת אחר הנעילה כל עת שיזדמן השופר ביד הצבור אף בעוד יום ויעלה לרצון טוב לפני אבינו שבשמים כן יהי רצון סלה כן נראה לי להלכה למעשה ודו"ק: (נג) שהרי הנשים תוקעות לעצמן אם ירצו כדאמרינן פרק בתרא (ל"ג ב'). ואיתא בתניא רבתי סי' ע"ז בשם ר' ישעיה ז"ל דוקא בלא ברכה שרי להו לתקוע לעצמן אבל אם ברכו גילו דעתן שלשם חובה הן עושות ואיכא תרתי לאיסורא חדא דעוברות על בל תוסיף ועוד דאיכא ברכה לבטלה עכ"ל. וכן

כתב השלטי הגבורים בפרקין בשם ריא"ז ז"ל והתוס' בשם ר"ת פ"ד וכל הפוסקים חולקים עליו כדעת המרדכי כאן דמותרות לברך וגם משום בל תוסיף ליכא כמו שכתב השלטי הגבורים שם דאין הנשים עוברות בבל תוסיף במצוה שלא נצטוו עליה עיי"ש:

(נד) וכן מותר להוציא שופר בשבילן לר"ה. כן כתב הרא"ש לקמן פ"ד סי' ז' ודלא כהתוס' (חולין פ"ד ב') ד"ה תקיעת שופר בגבולין כו' בתירוץ הראשון. לפי שהתוס' כתבו כן לרבי יהודה דהוא חכמים דרבי יוסי שם דסבר בני ישראל סומכין ולא בנות ישראל ואסורות נמי לתקוע לעצמן כמו שכתבו התוס' (שבת ג' ב') ד"ה התירו לו לרדותה כו'. (קי"ז ב') ד"ה שהיא חכמה כו'. ואף לב"ה דסברי (ביצה י"ב א') מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך דוקא לצורך קצת לצאת ידי מצוה כמו שכתבו התוס' שם ד"ה ה"ג רש"י כו' אבל המרדכי והרא"ש דפסקו הלכה כר' יוסי ור' שמעון דסברי נשים סומכות רשות ותוקעות לעצמן כדלעיל אות נ"ג. והוי שפיר צורך קצת למצוה לכך מותר להוציא לר"ה בשבילן. ודוקא הן עצמן מותרות להוציא אבל לא אחר בשבילן. אבל לפי מה שכתבו התוס' והר"ן והרא"ש והמרדכי דנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא ואף מי שיצא יכול לברך בשבילן כדלעיל לכן כתב הרא"ש לקמן פ"ד סי' ז' בשם הראבי"ה וכן פסק הטור או"ח סי' תקפ"ט דאף מי שיצא יכול להוציא השופר בשבילן לרה"ר. וקשה לי על המחבר אמאי השמיט הדין הזה ולא כתבו בשו"ע שם. אבל באמת נראה לי ליישב דהטור שם שכתבו בשם הרא"ש אזיל לשיטתו דפסק באו"ח רס"י תקי"ח דהוצאה מותר בי"ט דוקא לצורך קצת כהתוס' והרא"ש בפ"ק דביצה לכך הוצרך לכתוב כאן דהוצאת השופר בשביל הנשים הוה צורך בשביל המצוה אבל הב"י והמחבר שם פסקו כרש"י והרי"ף והרמב"ם דכלי מותר להוציא אף שלא לצורך כלל דאמרינן מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך כלל לפיכך לא כתב כאן דמותר להוציא בשבילן דאף שלא לצורך כלל מותר להוציא השופר בי"ט דהוא כלי כמפתח דב"ה מתירין בתוספתא פ"ק דביצה כמבואר בביאור הגר"א רס"י תקי"ח ובב"י שם עיי"ש ודו"ק. והשופר הוא כלי דראוי לגמוע בו מים לתינוק כדאיתא (בשבת ל"ה ב') לכך מותר לטלטלו בשבת שם וכ"ש בי"ט כדכתב הט"ז או"ח סימן קנ"ו. והביאותיו לעיל אות נ"ב עיי"ש ודו"ק. אולם בשלטי הגבורים לקמן פ"ד כתב בשם ריא"ז ז"ל דאסור עיי"ש: (נה) כדקא שרי ב"ה בהוצאת לולב דמצוה בפרק קמא דביצה (י"ב א') וכפירוש התוס' והרא"ש שם. ואף דב"ש סברי לא אמרינן מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך אף במקום מצוה. ב"ש במקום ב"ה אינה משנה כלל דהלכה כב"ה כדאיתא שם (י"ב ב'): (נו) הג"ה, מצאתי כתוב ואני יוחנן איני מבין דלפי סוגית הגמרא אין נפקותא במצוה או בלי מצוה כו'. לפי מה שכתבתי לעיל אות נ"ד מתורץ שפיר דהמרדכי ז"ל אזיל לשיטתו שפסק בפ"ק דביצה כר"ת ור"ח דדוקא לצורך מצוה ולצורך היום מתיר ב"ה ובכלים הצריך לאותו היום לאכילה מוהר עיי"ש ודו"ק.

פ"ד א') הלכה כר' יוחנן בן נורי. היינו דתנן (ל"ב א') אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות ר' יוחנן בן נורי אומר אם אומר ג' ג' מכולן יצא. ובגמרא שם אמר רב הונא אמר שמואל הלכה כר' יוחנן בן נורי ע"כ. וכן פסק הרי"ף והרא"ש בפרקין. והטור או"ח (סי' תקצ"א) והרמב"ם (פ"ג ה"ח מה' שופר) ועיי"ש בלח"מ מה שכתב בזה. אבל בסדר הברכות דתנן שם במשנה דלקמיה פלוגתא דר' יוחנן בן נורי ור"ע הלכה כר"ע מחבירו כן פסק הרי"ף והרא"ש והטוש"ח או"ח (סימן תקצ"ב סעיף א') עיי"ש ודו"ק.

איתא

ב) אי' בירושלמי ר"ה (פ"ד ה"ז) אלהות עולין לו לשם מלכיות דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אינן עולין לו. אלהות ומלכות עולין לו משום שנים דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אין עולין. זמרו אלקים זמרו זמרו למלכנו זמרו עולין לו משום שנים דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אינן עולין ר"ז בעי בי' ובדבתרי' פליגין או בי' לגרמי' פליגין מן מה דתני הכל מודים במלך אלקים על גוים שהוא אחד הדא אמרה בו ובדבתריה פליגין. שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם וגו' שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם הראשון משם א' והשני משם ב' דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר הראשון משם ב' והשני משם ג' עכ"ל. מצאתי כתוב בכ"י של אאמ"ו הגאון זצ"ל על הגליון הירושלמי שלו. אלהות עולין לו לשם מלכיות דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אינן עולין לו. כ"ב לכאורה צ"ל להיפך דר' יוסי ר' יהודה אומר כו' וכ"ה בבבלי בפרקין (ל"ב ב'). וכן מבואר מפלוגתא דאלהות ומלכות כו' וכן בפלוגתא דזמרו אלקים כו' אי' בבבלי להיפך יעו"ש וצ"ע על הפלוגתא דאלהות ומלכות הא מסיק דלכ"ע נחשבין לאחת וצ"ע עכ"ל הזהב. עיי' בתוספתא ר"ה פ"ב בשינוי הנוסחא מהבבלי והירושלמי. וה"ג מלכות שיש עמה שופר כגון בחצוצרות וקול שופר וגו' ר' יוסי אומר אומרה עם המלכיות ועם השופרות ר' יהודה אומר לא היה אומרה אלא עם השופרות בלבד שמע ישראל ד' אלקינו ד' אחד וידעת היום והשבות אל לבבך כי ד' הוא האלקים וגו' ר' יוסי אומר אומרן עם מלכיות ר' יהודה אומר לא היה אומרן עמהן. מלכיות שאין עמה שופר כגון זמרו אלקים זמרו וגו' כי מלך כל הארץ אלקים זמרו משכיל מלך אלקים על גוים ר' יוסי אומר אומרן עם המלכיות ר' יהודה אומר לא היה אומרן שאו שערים ראשיכם וגו' מי זה מלך הכבוד וגו' שאו שערים ראשיכם מי הוא זה מלך הכבוד ד' צבאות וגו' ר' יוסי אומר אומרן כל או"א בפני עצמו ר' יהודה אומר אומרן כולם כאחד עכ"ל. ובגמרא בבלי גרסינן שם (ל"ב ב') שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבא מלך הכבוד מי זה מלך הכבוד ד' עזוז וגבור ד' גבור מלחמה שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם ויבא מלך הכבוד מי הוא זה מלך הכבוד ד' צבאות הוא מלך הכבוד סלה. ראשונה שתים שניי' שלש דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר ראשונה אחת שניי' שתים. היינו כגירסת הירושלמי הנ"ל. זמרו אלקים זמרו זמרו למלכנו זמרו כי מלך כל הארץ אלקים שתים דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אחת. היינו דלא כהירושלמי ולא כהתוספתא הנ"ל. ושוין במלך אלהים על גוים אלקים ישב על כסא קדשו שהיא אחת. היינו כהירושלמי הנ"ל. מלכות שיש עמו תרועה כגון ד' אלקיו עמו ותרועת מלך בו אומרה עם המלכיות ואומרה עם השופרות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו אומרה אלא עם המלכיות בלבד. היינו לא כהירושלמי ולא כהתוספתא. אם השלים דיעבד אין לכתחלה לא והתניא ר' יוסי אומר המשלים בתורה ה"ז משובח אימא משלים והא אם השלים קתני דיעבד אין לכתחלה לא הכי קאמר מתחיל בתורה ומשלים בנביא ר' יוסי אומר משלים בתורה ואם השלים בנביא יצא. ובירושלמי שם נמי פריך ומשני הכי כמו בבבלי. תניא נמי הכי א"ר אליעזר ברבי יוסי וותיקין היו משלימין אותה בתורה בשלמא זכרונות ושופרות איכא טובא אלא מלכות תלתא הוא דהויין ד' אלקיו עמו ותרועת מלך בו ויהי בישורון מלך ד' ימלוך לעולם ועד ואנן בעינן עשר וליכא אמר רב הונא ת"ש שמע ישראל ד' אלקינו ד' אחד מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות וידעת היום והשבות אל לבבך כי ד' הוא האלקים אין עוד מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות אתה הראת לדעת כי ד' הוא האלקים אין עוד מלבדו מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות עכ"ל הגמרא. היינו כגירסת התוספתא ולא כהירושלמי הנ"ל. ובאמת לפי גי' הירושלמי דר' יוסי אומר אלהות אין עולין לו אכתי תיקשה שפיר קושית הגמרא בשלמא זכרונות ושופרות איכא טובא אלא מלכות תלתא הוא דהויין ד' אלקיו עמו ותרועת מלך בו ויהי בישורון מלך ד' ימלך לעולם ועד ואנן בעינן עשר וליכא. היינו דקשיא

מר' יוסי על ר' יוסי דמתניתין דקאמר משלימין בתורה דוקא לכתחלה הפסוק עשירי במלכיות. והא ליכא עוד מלכות בתורה יותר מג' פסוקים הנ"ל. לכך נראה לי לפרש הירושלמי שפיר לפי גירסתנו דלא כהבבלי ולא כהתוספתא הנ"ל והכי פירושו. אלהות עולין לו לשם מלכיות דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אינן עולין לו. היינו דפליגי ר' יהודה ור' יוסי בחשבון עשר מלכיות כנגד עשר קלוסין שאמר דוד במזמור הללוי' הללו אל בקדשו כדאי' בירושלמי שם. אין פוחתין מיו"ד מלכיות כנגד יו"ד קלוסין שאמר דוד בהללוי' אל בקדשו הללוהו ברקיע עוזו וגו' עד כהתיה"ל כו'. דר' יהודה חשיב הפסוק שמע ישראל ד' אלקינו ד' אחד נמי במספר המלכיות. וכמו כן הפסוק כי ד' הוא האלקים אין עוד וכדומה. ור' יוסי לא חשיב הפסוקים אלו בחשבון מטעם דכתיב בהם אלהות לבד ולא נזכר בהם מלכות כלל. ועוד דהפסוקים אלו קאי על ישראל דוקא שהם מכירים ויודעים מאחדותו לבד ולא כל הגוים שהם אינם מכירים כלל. ור' יוסי בעי מלכות לכל העולם דוקא. אלהות ומלכות עולין לו משם שנים דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אין עולין היינו בהפסוק והיה ד' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד דנאמר בנביאים (זכרי' י"ד) וכמו שדרשו בפסחים (נ' א') לא כעולם הזה העולם הבא כו' עיי"ש. ובזה ר' יוסי נמי מודה דאלקות חשיב שפיר מלכות. ור' יהודה סבר כיון דבפסוק אחד הם חשיב אחד כדסבר שם במלך אלקים על גוים אלקים ישב על כסא קדשו. ועוד יש לומר דפלוגתא כאן הוא בפסוק ד' אלקיו עמו ותרועת מלך בו דנאמר בתורה. וזה אמר בלעם הנביא של עכו"ם למלך הגוים הוא בלק מלך מואב הלא היו הגוים מודים באלקותו שהוא מלך על כל העולם לכך חשבו ר' יוסי לשנים. ויהי בישורון מלך חשיב מלך שלישי בתורה ד' ימלך לעולם ועד חשיב מלך רביעי בתורה. בזה אתי שפיר מתורץ קושית הבבלי הנ"ל על ר' יוסי דאמר משלימין בתורה ואנן בעינן עשר וליכא אלא תלתא מלכות בתורה. ומשני הירושלמי שפיר דר' יוסי סבר דאלהות ומלכות מהפסוק זה עולין לו משם שני מלכיות ור' יהודה סבר דזה הפסוק אין עולה כלל בחשבון העשרה מלכיות אלא הפסוק זה שייך עפי בחשבון השופרות מטעם דכתיב בו ותרועת מלך בו. כמו דסבר ר' יהודה בתוספתא הנ"ל דהפסוק בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ד' הוא בחשבון השופרות דוקא. אבל הבבלי פליג על הירושלמי בזה וגרס בתלמודו דר' יהודה סבר אין אומר הפסוק ד' אלקיו עמו ותרועת מלך בו אלא עם מלכיות. זמרו אלקים זמרו זמרו למלכנו זמרו עולין לו משם שנים דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אינן עולין. היינו ר' יהודה לשטתו דחשיב אלקות דישראל לבד ג"כ למלכות כמו שמע ישראל ד' אלקינו כדלעיל לגירסת הירושלמי. לכך חשיב כאן נמי לשני מלכיות. ור' יוסי לשטתו לא חשיב אלא מלכות של כל העולם. ועוד יש לומר דר' יוסי סבר לגירסת הירושלמי כסברת ר' יהודה לגירסת התוספתא דמלכיות שאין עמה שופר כגון זמרו אלקים זמרו וגו' כי מלך כל הארץ אלקים זמרו משכיל מלך אלקים על גוים לא היה אומרן כלל. לפי שיש מלכיות עם שופר בכתובים הרבה מה שלא נמצא בתורה. ר"ז בעי ביה ובדבתריה פליגין או ביה לגרמיה פליגין היינו זה דפליג ר' יהודה לשנים אף שאלקות ומלכות בפסוק א' או דוקא שהם בשני פסוקים. מן מה דתני הכל מודים במלך אלקים על גוים שהוא אחד הדא אמרה ביה ובדבתריה פליגין. היינו דר' יהודה סבר דוקא בשני פסוקים חשיב שנים אבל בפסוק אחד מודה דחשיב אחד אף בתורה דליכא עוד מלכות וכ"ש בכתובים דאיכא טובא ור' יוסי סבר בכתובים דאיכא טובא מלכיות לכך מלכות בלא שופר או תרועה לא חשיב כלל למלכות בחשבון העשרה מלכיות אף שהם בשני כתובים דסבר ר' יוסי דלא אמרינן אלו פסוקים כלל. אלא בתורה דליכא מלכות אחר מלבד השלשה פסוקים הנ"ל לכך חשיב שפיר הפסוק ד' אלקיו עמו ותרועת מלך בו לשנים אף שהם בפסוק אחד. לפי שכתוב בהם תרועה. וגם ליכא אתר אליבא דר' יוסי דלא חשיב אלקות דפסוקים שמע ישראל

ואהה

(ג) ומה שאנו נוהגים לכתחלה להשלים בתורה משום דהכי מסקינן בגמרא והמשלים בתורה ה"ז משובח וכן היו ותיקין עושין. (ד) ומתני' שם מתחיל בתורה ומשלים בנביא ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא. (ה) והקשו התוס' שם דבכל דוכתי משמע דנביא עדיף מכתובים ומה שאנו נוהגים להשלים בשל תורה דעבדינן כר' יוסי כדאמרי'

ואתה הראת לדעת למלכות כלל כדלעיל ודלא כגירסת הבבלי. שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם וגו' שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם וגו' הראשון משם אחד והשני משם ב'. דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר הראשון משם ב' והשני משם ג'. היינו השתא מסיק הירושלמי את החשבון עשרה מלכיות לר' יהודה. ג' בפסוקים שאו שערים ראשיכם. ג' בפסוקים זמרו אלקים הרי ששה בכתובים ושלשה או ארבעה בתורה ואחד בנביאים. דסבר יהודה דאלקות עולין לו לשם מלכיות. א"כ הוה טובא בתורה כמו זכרונות ושופרות. ולכך צריך כל מלכות בפסוק בפני עצמו ולא שנים בפסוק אחד. וזה שאמרו אין פוחתין מעשרה מלכיות דוקא לא פחות אבל מוסיפין על עשרה בלא מספר. ולר' יוסי חשיב החשבון עשרה מלכיות. ה' בפסוקים שאו שערים ראשיכם וגו' ובפסוקים זמרו אלקים זמרו וגו' לא חשיב כלל הרי חמשה בכתובים ואחד בנביאים וארבעה בתורה דחשיב הפסוק ד' אלקיו עמו ותרועת מלך בו לשנים משום דליכא טובא בתורה ואלקות בלא מלכות לא חשיב מלכות דאלקות דישראל לבד ולא בגוים הוא כדלעיל. ולפי גירסת הבבלי הנ"ל הוה נמי החשבון לר' יוסי ה' בפסוקים שאו שערים ראשיכם ג' בפסוקים זמרו אלקים זמרו הרי ששה בכתובים וארבעה בתורה ג' בפסוקים שכתוב בהם מפורש מלך ופסוק רביעי שכתוב בו אלקות שמע ישראל אתה הראת לדעת וידעת היום והשבות וגו'. ולר' יהודה חשיב ג' בפסוקי' שאו שערים ראשיכ' ב' בפסוקים זמרו הרי חמשה בכתובים. ג' בתורה ב' בנביאים או יותר בנביאים. ופליג ר' יהודה בזה על ר' יוסי דסבר ר' יהודה דמשלימין בנביא אף לכתחלה. אי נמי סבר ר' יהודה כר' יוחנן בן נורי דברייתא שם (ל"ב א') ר' יוחנן אמר הפוחת לא יפחות משבע ואם אמר ג' מכולן יצא משמע דאף לכתחלה בעי ר' יוחנן בן נורי שבעה אי נמי סבר ר' יהודה דאף אם אמר ובתורתך כתוב לאמר לבד יצא. ובתוספתא נמי חשיב לר' יוסי ב' בפסוקים שמע ישראל. וידעת היום והשבות אל לבבך כי ד' הוא האלקים וגו'. א' בפסוק בחצוצרות וקול שופר וגו' ב' בפסוקים זמרו אלקים זמרו וגו' כי מלך על כל הארץ אלקים זמרו משכיל מלך אלקים על גוים. ה' בפסוקים שאו שערים ראשיכם וגו' הרי הם עשרה מלכיות ולר' יהודה לא חשיב התוספתא החשבון כמה הוא. לפי שידעינן ממילא חשבונם דר' יהודה פליג על ר' יוסי וסבר כחכמים מתחיל בתורה ומשלים בנביא ולא חשיב אלקות למלכות. א"כ יש בתורה ג' מלכיות בפסוקים ד' ימלך לעולם ועד. ד' אלקיו עמו ותרועת מלך בו. ויהי בישורון מלך. א' בפסוקים שאו שערים ראשיכם וגו' דר' יהודה אמר אומרן כולם כאחד. והפסוקים זמרו אלקים זמרו וגו' לא היה אומרן ר' יהודה. לפיכך יש לומר דהשאר ששה מלכיות היה אומרן בנביאים דאיכא טובא. אי נמי כמו שאנו אומרים כי לד' המלוכה ומושל בגוים. ד' מלך גאות לבש לבש ד' עז התאזר אף תכון תבל בל תמוט. והפסוקים של שאו שערים ראשיכם וגו' שאומרן כאחד. הרי הם ג' בכתובים. והשלשה של תורה הנ"ל הרי הם ששה. ג' בנביאים בפסוקים שאנו אומרים כה אמר ד' מלך ישראל וגואלו ד' צבאות אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים. ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לד' המלוכה. והיה ד' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד. הרי הם תשעה מלכיות ועשירי משלים ג"כ בנביא לר' יהודה דאיכא טובא. ולפי זה שכתבתי הוה פירוש המשנה אין פוחתין מעשרה מלכיות דוקא עשרה פסוקים. כמו שמפורש בהרמב"ם (פ"ג ה"ח מה' שופר) ובפירוש המשנה פ"ד דר"ה מטעם דכ"ע מודים דדוקא מלכיות בשני פסוקים נחשבים שנים כמו שפשט ר"ז בירושלמי הנ"ל ובבבלי שם ודלא כהב"י או"ח (סי' תקצ"א) דכתב דלאו דוקא עשרה פסוקים בעינן אלא אפילו בפחות עיי"ש. אולם לפי מה שפירשתי לעיל דר' יוסי דאמר אלקות ומלכות עולין לשם שנים דקאי על הפסוק ד' אלקיו עמו ותרועת מלך בו. מוכח שפיר כהב"י דקי"ל כר' יוסי דאף בפסוק אחד עולין לשנים. ואפשר לומר דדוקא לגירסת הירושלמי דר' יוסי לית לו מלכות בתורה יותר משלשה פסוקים. לפי שאמר אלקות אין לו לשם מלכות לכך מוכרח לחלקם לשנים אף בפסוק אחד מפני הדחק. מטעם דסבר ר' יוסי דמשלימים לכתחלה בתורה אבל הרמב"ם והרי"ף והרא"ש וכל הפוסקים פסקו דאלקות חשיב שפיר מלכות כר' יוסי לפי גירסת הבבלי והתוספתא הנ"ל. א"כ איכא פסוקים של מלכות טובא בתורה. שפיר אמרו לכתחלה בעינן עשרה פסוקים דוקא של מלכות ולא חשיב שנים בפסוק אחד לכ"ע כדמוכח בבבלי הנ"ל ודו"ק. ועיין בס' שער החדש של אאמ"ו הגאון ז"ל על בעל העיטור הלכות שופר. סדר סיום (אות ל"ג) שהגיה את הירושלמי הנ"ל כגירסת הבבלי ופירש שם באריכות להשוות את הירושלמי להבבלי עיי"ש היטב: (ג) ומה שאנו נוהגין לכתחלה להשלים בתורה משום דהכי מסקינן בגמרא בפרקין (ל"ב ב') ובירושלמי (פ"ד ה"ז). וכן פסקו הטומ"ח או"ח סי' תקצ"א: (ד) הג"ה מתני' שם מתחיל בתורה כו' בפרקין (לב א') והג"ה זו פירש דהמרדכי שכתב ומה שאנו נוהגין כו' קאי על המשנה זו כלשון התוספות בגמרא שם ד"ה מתחיל בתורה ומשלים בנביא כו': (ה) והקשו התוס' שם דבכל דוכתי משמע דנביא עדיף מכתובים כו' ומה שאנו כנ"ל. היינו דהתוספות הקשו וא"ת דבכל דוכתא משמע דנביא עדיף מכתובים כדאמר מגילה (ל"א א') כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים והכא קאמר קראי דכתיבי בכתובי ברישא והדר בנביאי ויש לומר משום דקראי דתהלים משלי ואיוב קדמו לנביאים. היינו לפי סתמא דברייתא דתני בב"ב פ"ק (י"ד ב') משה רבינו ע"ה כתב ספרו וספר איוב הירלו כך. אבל למ"ד (שם ט"ו ב') איוב בימי אחשורוש היה ליכא לתרץ כן על איוב אלא על הפסוקים הכתובים בתהלים ומשלי לבד. לכך מדויק שפיר לשון הרא"ש בפרקין (סי' ג') דכתב אע"ג דמזכיר של נביאים תחלה אנו נוהגין למימר של כתובים תחלה משום שאנו אומרים פסוקים הכתובים בספר תהלים ודוד קדים להני פסוקים דנביאים כו' הרי נקט דוקא תהלים לדוד דקדים ולא איוב אף למ"ד דאיוב בימי אחשורוש היה. ומה שכתב שם הרא"ש ובמסכת סופרים (פי"ח ה"ג) תניא בכל מקום דברי נביאים קודמים לדברי קדושה חוץ מכאן שדברי קדושה קודמין לדברי נביאים ע"כ. הגירסא מהופך אצלינו כמ"ש הר"ן כאן בפרקין בשם הרמב"ן אע"פ שבכל מקום דברי קדושה מקדימים לדברי קבלה בזה דברי קבלה מקדימים לדברי קדושה כצ"ל ג"כ בהרא"ש כאן כמו שהגיה שם הקרבן נתנאל (ס"ק יו"ד) דבמסכת סופרים שם קאי על ט"ב שאומרים הפסוקים של ירמי' קודם הפסוקים שבתהלים באמת לא מצינו להקדים דברי קדושה לדברי קבלה במקום אחר בש"ס אלא בברכות ר"ה בלבד. לכך נראה לי לומר דהרא"ש כאן פירש במסכת סופרים שם מה שכתבו שבכל מקום מקדים דברי קדושה לדברי נביאים. היינו בברכות מוסף של ר"ה כאן לכך קיצר ושינה הרא"ש הלשון וכתב בכל מקום דברי נביאים קודמים חוץ מכאן שדברי קדושה קודמים לדברי נביאים עיי"ש ודו"ק. ועיין במ"א או"ח (סימן קנ"ג ס"ק ב') שהקשה דברי הר"ן כאן דמסיק ואפשר דטעמא משום מעלין בקדש ואין מורידין והלכך מתחיל בתורה דהתחלה מעליא היא ואח"כ כתובים דליכא לעילוי אתורה וקודמים כתובים לנביאים כדי שיהא אח"כ מעלין בקדש עכ"ל. ובמגילה פרק בני עיר כתב הר"ן דנביאים וכתובים קדושתם כהדדי לפי שמניחים זה על זה עיי"ש. וכן הקשה בהגהות חדושי אנשי שם על הר"ן כאן בפרקין. ועיין בקרבן נתנאל במגילה פ' בני עיר על הרא"ש (סי' ה' ס"ק כ"א) ד"ה אבל לא נביאים וכתובים כו'. ונ"ל
דודאי

כדאמרי' בגמרא המשלים בתורה זריז ומשובח וכן היו ותיקין עושין עכ"ל תוס' : (ו) אומר עושה השלום (ז) לפי שמלאך הכותב זכרונות של ישראל שפריא"ל שמו (ח) בגימ' עושה ועושה בגימ' השלום (ט) ועוד שמי שמעשיו שקולים הקב"ה עושה עמו חסד ומכריעו לכף זכות (י) וכתיב מעשה הצדקה שלום. הג"ה במי"ן : (יא) כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב א"צ (יב) רש"י פירש דלא קאי אלא אקראי דמוספין אבל אמלכיות זכרונות ושופרות לא מצי קאי לא אדרבי יוחנן בן נורי ולא אדרבנן דאין פותחין (יג) ונראה דאדרבי יוחנן מצי קאי דקאמר

דודאי לענין קדושה שוין הם אך בכל מקום שתקנו חכמים לומר פסוקים נביאים וכתובים משום כבוד דדוד הקדימו לכתובים כמ"ש רבינו. שם אולם היכא שחכמי התלמוד מזכירים הקדימו לנביאים. שהמה הראשונים בזמן כדתני שילשי מכילאן כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים ועי' מ"א (סי' קנ"ג ס"ק ב') עכ"ל. באמת קשה לי דהא הגמרא במגילה (ל"א א') ושנוי בנביאים הביא הפסוקים מישעי' הנביא דהוא מאוחר מדוד ואח"כ משולש בכתובים הביא הפסוקים מתהלים שאמר דוד. ונראה לי לומר דמה שמסיק הר"ן בפרקין וכתב ואפשר דטעמא משום מעלין בקודש כו' אין זה אלא דיחוי לסברת הרמב"ן שהביא ראיה שם מהמסכת סופרים שבכל מקום דברי קדושה קודמים לדברי קבלה. לכך קאמר הר"ן דמברכות ר"ה אין ראיה כלל דמשום קדושה מקדימים דברי כתובים לדברי נביאים. אפשר הטעם הוא משום מעלין בקודש כו'. אבל לענין קדושה הם שוים כהדדי נביאים וכתובים כדכתבו הר"ן והרא"ש במגילה פ' בני העיר ותוס' ב"ב (י"ג ב') ד"ה רבי יהודה אומר גולל בפני עצמו כו'. וכן פסקו הב"י והרמ"א ביו"ד (סס"י רפ"ב) דמניחים זה על זה ודלא כהמ"א שכתב שם דהר"ן בפ' בני העיר. הדר ממה שכתב כאן בפרקין עיי"ש ודו"ק. וכן מוכח נמי מבעל העיטור בה' שופר סדר ברכות שכתב ומנהג לומר כתובים קודם נביאים בכתובים אומר ובדברי קדשך לפי שנאמר ברוח הקדש ובנביאים ע"י שליח. וכתב רבינו אבן גיאת מעלה הוא דעבדו רבנן לאומרו באמצע ורבנו האי אמר רווחא האחרונים נהגו לומר פסוקי נביאים ואח"כ כתובים. ומסתברא דלא משום מעלה דאי משום מעלה לא לשתמיט תנא ולימא אם השלים בכתובים יצא אלא דגריעותא דכתובים הוא ואלא מתחילין בתורה משום מעלה ואח"כ בכתובים ועליו נביאים ואח"כ תורה להעלות בקודש כתובים ואחר כך נביאים ירידה היא. עיין בפתח הדביר של אאמ"ו הגאון זצ"ל שכתב שם (אות מ"א) ד"ה כתובים ואח"כ נביאים עליי' היא כל"ל ועיין בר"ן שכ' זה מדעתו עכ"ל הזהב. הרי מפורש פלוגתא דהראשונים אם יש מעלה להכתובים על הנביאים להקדים בברכות. ונראה לי עוד לומר דזה שהקדימו חז"ל דברי נביאים על דברי כתובים שאמרו שנוי בנביאים ומשולש בכתובים לאו משום קדושה הוא כלל אלא משום מעלה דנביאים קודמים לכתובים כסדרן בתנ"ך. כדאי' בגמרא ב"ב (י"ד ב') דמשמע משם דאף למ"ד דמשה רבינו כתבו לספר איוב מ"מ אינו קודם כל כך כהתורה שכתבו משה לפי שהוא פורענותא ירד מקדושתו. אבל לענין קדושה שוים הם כהדדי נביאים וכתובים שמניחים זה על זה כדמוכח מהא דתניא ב"ב שם (י"ג ב') המדביק תורה נביאים וכתובים כאחד מדבק ועושה בראשו כדי לגול עמוד ובסופו כדי לגול היקף וכמו שפירש שם הרשב"א בתוס' ד"ה ועושה כו' והכא שאני דאיירי במדביק תורה נביאים וכתובים ואז אין נכון לעשות עמוד בסופו כמו בעלמא שנגלי הוא שתהא תורה נכרכת סביב נביאים וכתובים ונראה כאלו נעשית להם שומר מלכלוך לכך עושה כאן עמוד בראשו כדי שתהא תורה מבפנים ונביאים וכתובים מבחוץ כו' עכ"ל. וכן כתב הר"ן בפ' בני העיר והביאם הב"י יו"ד (סי' רפ"ב) עיי"ש הרי תהלים נכרכת סביב נביאים ואיוב שכתבו משה נכרכת סביב דברי דוד בתהלים. וכן דברי נביאים דניאל עזרא ונחמי' נכרכת סביב דברי כתובים אף לדברי אסתר. וא"כ מוכח מזה שפיר דכולם יחד נביאים וכתובים שוים בקדושה כאחד ודו"ק: (ו) אומר עושה השלום. היינו בחתימת הברכה שים שלום או שלום רב חותם ברוך עושה השלום במקום המברך את עמו בשלום מכל השנה כמו שכתב המטה משה ז"ל (סימן תשנ"ו) והביאו כל האחרונים להלכה כן ויש חולקים מטעם דאין לשנות מטבע הברכה מכל השנה כי לא נמצא השינוי בברכה זו בש"ס ופוסקים הראשונים כמו המלך הקדוש והמלך המשפט. וכתב המטה לוי בהמחזור סוף מוסף יום ראשון של ר"ה בשם שפ"ה דהאשכנזים משנים מר"ה עד יוה"כ ומסיימין עושה השלום ע"פ הסוד אבל הספרדים אינם משנים נוסח הברכה מכל השנה. והרמז שכתבו בעלי הסוד הוא אמת אבל לא בנוסח הברכה רק אחר התפלה כשפוסע ואומר עושה שלום במרומיו יאמר עושה השלום לרמז הסוד אבל חלילה לשנות נוסח הברכה עכ"ל. מצאתי כתוב בגליון המחזור של אאמ"ו הגאון זצ"ל בכ"י קדשו במחזורים חדשים נדפס בשם השל"ה שאין לשנות הנוסח יעו"ש. אמנם מצאתי בפ' השלום (אשר במסכתות קטנות) שכ' שם התפלות חותמות בשלום עושה השלום עכ"ל. מבואר משם שבכל ימות השנה נ"כ צ"ל כן ועוד מצאתי סמך שבעי"ת יש לכה"פ לומר כן מסוף הפיוט של יוצר בשחרית יוה"כ יעו"ש והבן וכ"כ במהרי"ל יעו"ש. עכ"ל הזהב. היינו מהפיוט מי אל כמוך שמסיים עושה השלום עיי"ש ודו"ק: (ז) לפי שמלאך הכותב זכרונות של ישראל שפריאל שמו ט"ס הוא וצ"ל ספריאל שמו. בסמך במקום השין היינו ספרי-אל: (ח) ובגימ' עושה ועושה בגימ' השלום. היינו ג' תיבות אלו ספריאל. עושה. השלום. כל אחד ואחד מהם בגימ' שפ"א בפרט: (ט) ועוד שמי שמעשיו שקולים הקב"ה עושה עמו חסד ומכריע לכף זכות כדאיתא פ"ק דר"ה (י"ז א') בה"א ורב חסד כלפי חסד שם (י"ז ב') בתחלה כי אתה משלם כמעשהו ולבסוף ולך ד' חסד וכמו שפירשו התוספות שם ד"ה בתחלה כו'. וכדאי' בירושלמי סנהדרין פרק חלק ה"א עיי"ש: (י) וכתיב מעשה הצדקה שלום היינו ר' אלעזר דריש לעיל (י"ז ב') ורב חסד מטה כלפי חסד וגם דריש ר' אלעזר תשלם לאיש כמעשהו מעשהו לא נאמר אלא כמעשהו כאלו עשאהו כדאיתא בירושלמי סנהדרין פ' כל ישראל ה"א דר' אלעזר לשיטתו בר"ה פ"ק (י"ז ב') עיי"ש ור' אלעזר אמר נמי ב"ב פ"ק (ט' א') גדולה המעשה יותר מן העושה שנאמר והיה מעשה הצדקה שלום פירש"י מדלא כתיב והיה הצדקה שלום עכ"ל. היינו בעשרת ימי התשובה כביכול הקב"ה הוא המעשה לצדקה וחסד לישראל שהוא המסייעם לטהר את לבם לאבוהם שבשמים כמו שאמרו יומא (ל"ח ב') ירושלמי סנהדרין שם הבא לטהר מסייעין אותו א"כ הקב"ה הוא העושה השלום בין ישראל לאביהם שבשמים לכך צריך לחתום ברכות התפלה ברוך עושה השלום וק"ל: (יא) כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב א"צ לקמן סוף פרקין (ל"ה א') אמר ר' חננאל אמר רב כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך כו': (יב) רש"י דלא קאי אלא אקראי דמוספין אבל אמלכיות זכרונות ושופרות לא מצי קאי לא אדר' יוחנן ולא אדרבנן דאין פותחין. שם פירש"י כן בשם רבותיו דקאי רב על מלכיות זכרונות ושופרות. וקשיא לו הא דלא כרבנן ולא כר' יוחנן בן נורי דתנן בפרקין (ל"ב א') אין פוחתין מעשרה מלכיות כו'. ועיי"ש בתוספות ד"ה אילימא מש"ס דנפישי כו' ור"ת פירש דאפסוקי דמלכיות זכרונות ושופרות קאי והיכא דהתחיל פליגי דלא יפחות למר כדאית לו ולמר כדאית לו אבל יכול לפטור עצמו לגמרי ע"י בתורתך כתוב לאמר כו' עכ"ל. וכן כתב הרא"ש בפרקין (סי' י"ד) והטור והמחבר או"ח (סי' תקצ"א) פסקו כן לדינא עיי"ש: (יג) ונראה דאדרבי יוחנן מצי קאי דקאמר שלש והיינו אחת מן התורה ואחת מן הנביאים ואחת מן הכתובים כן פירש נמי הרמב"ן בהמלחמות בפרקין והר"ן דברי הרי"ף דפסק כר' יוחנן בן נורי דאמר אם אמר ג' מכולן יצא וכפירוש רב חננאל אמר רב דאף אם לא אמר הפסוקים עצמן אלא הזכיר בתורה

דקאמר שלש והיינו אחת מן התורה ואחת מן הנביאים ואחת מן הכתובים (יד) ונמצא פטר עצמו על ידי שאמר ככתוב בתורתך מן התורה ומן הנביאים [כשאמר וכן כתוב ע"י עבדיך הנביאים] ומן הכתובים [כשאמר וכן כתוב בדברי קדשך] במלכיות זכרונות ושופרות (טו) וכן משמע מתוך האלפס כאן. (טז) ורבינו תם פירש דאפילו אדרבנן קאי דהיכא דאתחיל פליגי דלא יפחות למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה (יז) אבל יכול לפטור עצמו לגמרי ע"י ככתוב בתורתך מכל המקראות (יח) אבל המקראות של מוסף צריך להזכיר לעולם (יט) וקיימא לן כר' יוסי דאמר שאו שערים ראשיכם כו' ראשונה שתים שניה שלש ולית הלכתא כוותיה דר' יהודה (כ) ולפי זה אם אנו מוסיפין אין לחוש שיש יותר פסוקים בזכרונות ושופרות ודוק ותשכח

וכי

בתורה בכתובים ובנביאים יצא וכן נמי פירש הה"מ (בפ"ג ה"ח מה' שופר) בשם הרמב"ן ז"ל שהביאו הב"י או"ח (סי' תקצ"א) וכתב הרמב"ם שם ואפילו אמר ובתורתך ד' אלקינו כתוב לאמר ואמר פסוק של תורה והפסיק שוב אינו פוסק ע"כ. וכתב שם הה"מ בהלכות ואסיקנא בסוף פרקין א"ר חננאל אמר רב כיון שאמר ובתורתך ד' אלקינו כתוב לאמר שמע ישראל ד' אלקינו ד' אחד בין ביחיד בין ברבים שוב אינו צריך וכן הלכתא בהלכות כו' ע"כ. הרי שהיה גורס כן בהרי"ף שגרס כן בגמרא לקמן ברב חננאל אמר רב שאמר פסוק אחד של תורה שמע ישראל וגו' שהוא מלכות אליבא דר' יוסי דקיי"ל כוותיה. ובהרי"ף שלפנינו לא גרס כן. וכן מוכח בבעל המאור והמלחמות והר"ן והמרדכי כאן דלא הזכיר הפסוק כלל לא בגמרא ולא בהרי"ף אלא סתמא אמר ובתורתך כתוב לאמר עיי"ש ודו"ק. ומה שהקשה הר"ן כאן על הרמב"ם (בפ"ג ה"ח מה' שופר) דפסק דלא כר"ת בתוס' סוף פרקין כבר תירצו הה"מ שם וכתב אפילו שאמר ובתורתך כתוב לאמר ואמר פסוק אחד של תורה והפסיק שוב אינו צריך כלום ותימה הוא לדבריו רב חננאל אמר רב דאמר כמאן לא כר' יוחנן בן נורי ודלא כת"ק. כבר תירצו הה"מ שם דרב חננאל סובר שריב"נ שאמר אם אמר שלש מכולן יצא מכל הברכות קאמר דהיינו מלכיות וזכרונות ושופרות וכי קאמר במשנה שלש שלש ה"ק שלש מן התורה בין כל הברכות או ג' מן הנביאים וג' מן הכתובים ובא ר"ח ופירש דבעינן שיהא אותו הפסוק של תורה ויש בפירוש הא דר"ח הרבה שיטות ומדברי הגאונים ז"ל נראה כפירוש רבינו כו' עכ"ל: (יד) ונמצא פטר עצמו ע"י שאמר ככתוב בתורתך מן התורה ומן הנביאים כשאמר וכן כתוב ע"י עבדיך הנביאים ומן הכתובים כשאמר וכן כתוב בדברי קדשך. כן כתב הרמב"ן במלחמות והר"ן כאן. והה"מ בשם הרמב"ן דצריך להזכיר כל אחד ואחד בפני עצמו ככתוב בתורתך וכן כתוב בדברי קדשך וכן כתוב על ידי עבדיך הנביאים. וכן צ"ל כאן במרדכי הכתובים קודם הנביאים. וכן כתב כאן השלטי גבורים בשם הריא"ז ז"ל. ונראה בעיני שצ"ל ג"כ וכן כתוב בתורתך וכן כתוב בדברי קדשך וכן נאמר על ידי עבדיך הנביאים כו' עכ"ל. והביאו המ"א להלכה באו"ח (סי' תקצ"א ס"ק ה') דצ"ל נמי וכן כתוב בדברי קדשך ועל ידי עבדיך הנביאים כתוב לאמר עכ"ל. דאף שהטור שם פסק נמי כהרא"ש אביו שגם הנביאים וכתובים נקראים תורה. מ"מ כיון דהרמב"ן והר"ן והריא"ז פליגי בזה והם הרבים הלכה כרבים כן נראה לי. והה"ר ירוחם ז"ל בנתיב ששי ח"א כתב ומדברי הרמב"ם דפסוקים של תורה יכול לפטור עצמו בובתורתך כתוב לאמר אבל בשל נביאים צריך לומר ועל ידי עבדיך הנביאים כתוב לאמר וכן בשל כתובים צריך לומר ובדברי קדשך כתוב לאמר. ורבינו תם כתב כי בכלל ובתורתך הם נביאים וכתובים כמו כל תורה עכ"ל. נראה לי דט"ס הוא שם ומדברי הרמב"ם וצ"ל ומדברי הרמב"ן וכיון גם כן על הרמב"ן במלחמות הנ"ל כאן שכתב מפורש כן. אבל בהרמב"ם ליכא הוכחה כלל איך דבריו נוטים עיי"ש ודו"ק: (טו) וכן משמע מתוך האלפס כאן היינו לפי הגירסא שלנו בהרי"ף ודלא כהה"מ שפירש דעת הרמב"ם (פ"ג ה"ח מה' שופר) כפי גירסתו בהלכות הרי"ף שלפניו כמו שכתבתי לעיל (אות י"ג) עיי"ש ודו"ק: (טז) ורבינו תם פירש דאפילו אדרבנן קאי דהיכא דאתחיל פליגי דלא יפחות למר כדאית לו ולמר כדאית לו הביאו התוספות לקמן (ל"ב א') ד"ה אילימא כו' והרא"ש בפרקין (סי' י"ד) וה"ר ירוחם (נתיב ששי

ה"א) והטור או"ח (סי' תקצ"א) והרמ"א בשו"ע (שם סעי' ה') ודלא כהרמב"ם (בפ"ג ה"ח מה' שופר) דפסק אפילו אם אמר פסוק אחד שמע ישראל לבד אין מפסיקין לו: (יז) אבל יכול לפטור עצמו לגמרי ע"י ככתוב בתורתך מכל המקראות היינו אף מכתובים ונביאים דאף הם נקראים תורה כמו שכתב הרא"ש והר' ירוחם תלמידו והטור בנו לדעת ר"ת ז"ל כדלעיל (אות י"ד) עיי"ש ודו"ק: (יח) אבל המקראות של מוסף צריך להזכיר לעולם. כן כתבו התוס' בשם ר"ת לקמן בפרקין (ל"ה א') ד"ה אילימא כו'. והרא"ש (סי' י"ד) וה"ר ירוחם (נתיב ששי ח"א) והתוס' בעירובין (מ' א') ד"ה זכרון אחד עולה כו' כתבו בשם רשב"ם ור"י דפליגי על ר"ת וסברי אם אמר ובתורתך כתוב לאמר אין צריך להזכיר אף המקראות של מוספין כמו המקראות של מלכיות זכרונות ושופרות כי שווים הם לדינא. וכ"כ הגהמ"י (בפ"ג מה' שופר אות ו') וסברי דאדרבה יותר הי' סברא להחמיר באלו כדתנן הפוחת לא יפחות מג' וא"ה אם לא התחיל אין צריך להתחיל כ"ש פסוקי דמוספין ואדרבה רש"י רצה לומר דלא קאי אלא אמוספין ולא אמלכיות זכרונות ושופרות מטעמא דפרישית מיהו אם התחיל צריך לסיים והנה ראיתי בר"ה שהתחיל החזן לפני מורי רבינו רק כאמור ולא רצה לומר הפסוקים של ר"ה והחזירו והזקיקו לומר עכ"ל. וכ"כ המרדכי בפרק בכל מערבין עיי"ש: (יט) וקי"ל כר' יוסי דאמר שאו שערים ראשיכם כו' ראשונה שתים שני' שלש ולית הלכתא כוותיה דר' יהודה. באמת זה אינו בהרי"ף שלנו. ואפשר היה כן הגירסא בהרי"ף לפני המרדכי. אולם לא משמע כן מהרא"ש בפרקין (סי' ג') עיי"ש. לכך נראה לי לומר דהמרדכי הוא פירוש על הרי"ף כמו הרא"ש. ודייק המרדכי כאן מדברי הרי"ף כיון דכתב וקיי"ל כר' יוסי בכמה דברים דפליג על ר' יהודה לדינא כגון אם אלהות עולה לשם מלכות ופסק כר' יוסי דאף שמע ישראל וכדומה עולין הם לשם מלכות ופסק נמי כר' יוסי דמשלים בתורה אם כן איכא טובא מלכות בתורה א"כ מזה יש לדייק נמי הא דפליגי ר' יוסי ור' יהודה בכתובים בפסוקים דשאו שערים ראשיכם קי"ל נמי כר' יוסי דוקא ולא כר' יהודה אף על פי דאיכא טובא מלכות בכתובים מזה מוכח כהראבי"ה דמוסיפין כמה שירצה יותר מעשרה מלכיות זכרונות ושופרות ודו"ק: (כ) ולפי זה אם אנו מוסיפין אין לחוש שיש יותר פסוקים בזכרונות ושופרות ודוק ותשכח. היינו כמו שכתבתי לפי דהלכה כר' יוסי דאמר פקדונות הם כזכרונות. וכן זכרונות שיש בו תרועה כגון שבחון זכרון תרועה מקרא קודש אומרה עם הזכרונות ואומרה עם השופרות דברי ר' יוסי: וכן מלכות שיש עמו תרועה כגון ד' אלקיו עמו ותרועת מלך בו אומרה עם המלכיות ואומרה עם השופרות דברי ר' יוסי והלכה נמי כר' יוסי דאלהות חשיב מלכות. והפסוקים בכתובים בתהלים שאו שערים ראשיכם וגו' הוה ה' מלכות. ובפסוקים זמרו אלקים זמרו וגו' הוה ג' מלכות הרי הם שמנה מלכות בכתובים וגם בתורה הוה טובא א"כ לר' יוסי הוה שפיר יותר מעשרה פסוקים נמי בזכרונות ושופרות כפי הנוסח בגמרא שלנו (ל"ב ב') כמו שכתבתי לעיל (אות ב') עיי"ש ודו"ק. מלשון המרדכי כאן נמי מוכח דבעינן דוקא עשרה פסוקים אבל לא פחות אף שיש בהם עשרה מלכיות ודלא כהב"י באו"ח (סימן תקצ"א) כמ"ש בפרקין (סוף אות ב') דהב"י שם הוכיח דעשר פסוקים לאו דוקא אלא עשר מלכיות מפלוגתא דר' יוסי ור' יהודה בפסוקים דשאו שערים ראשיכם וגו' והראבי"ה כאן במרדכי ובהרא"ש (סי' ג') הוכיח מזה דמוסיפין על עשרה פסוקי

דוקא

(כא) וכי אמרי' מסיים בשל תורה היכא שלא אמר כי אם עשרה (כב) אבל היכא שהוסיף אין לחוש ואי בעי מסיים כדבעי (כג) ואין לתמוה האיך יתכן להוסיף כיון שהן כנגד עשרה מאמרות או עשרה הלולים (כד) דהא שבעה שקורין בתורה בשבת כנגד שבעה רואי פני המלך (כה) כדאיתא במגילה (כו) ואפילו הכי תניא התם אין פותחין מהם אבל מוסיפין הכי נמי מוסיפין וכן שמע ראבי"ה מרבינו אפרים: [אירע מעשה במגנצא מילה בר"ה ושאלו לקדושים אשר בארץ רגמ"ה ור' שמעון בר' יהודה הכהן בעל ספר הדינין ור"י הגדול ושאר בני הקהלה הקדושה

דוקא אף שאין פותחין ודו"ק: (כא) וכי אמרינן מסיים בשל תורה היכא שלא אמר כי אם עשרה היינו עשרה פסוקים דוקא כדלעיל (אות כ'): (כב) אבל היכא שהוסיף אין לחוש ואי בעי מסיים כדבעי היינו אף לכתחלה מסיים בנביא או בכתובים אף לר' יוסי דקיי"ל כוותיה דאמר משלים בתורה לכתחלה ודו"ק: (כג) ואין לתמוה איך יתכן להוסיף כיון שהם כנגד עשרה מאמרות או כנגד עשרה הלולים היינו כיון שהוא משנה מטבע הברכות שתיקנו חז"ל א"כ הוה ברכה לבטלה ועוד דהוספה הוה הפסק כמו שכתב הרא"ש כאן (סימן ג') עיי"ש: (כד) דהא שבעה שקורין בתורה בשבת כנגד שבעה רואי פני המלך היינו לפי המנהג בזמן התנאים שהראשון היה מברך בתחלה ולא בסוף. והשביעי היה מברך בסוף ולא בתחלה והאמצעים בנתיים לא היו מברכים כלל כדאי' במגילה (כ"א ב') תנא הפותח מברך לפניו והחותם מברך לאחריו כו' ע"כ. מ"מ אם מוסיפין משבעה שתיקנו חז"ל לא הוה הפסק ולא שינוי כלל כמו שכתבו התוס' שם (כ"א א') ד"ה הפותח והחותם בתורה מברך לפניו ולאחריו כו' כן הכא נמי בברכות תשע דר"ה לא הוה שינוי והפסק כלל ודו"ק: (כה) כדאי' במגילה (כ"ג א'): (כו) ואפילו הכי תניא התם שם (כ"ג א') בברייתא ר"ע והנא דבי ר' ישמעאל ובמשנה שם (כ"א א'): (כז) אי' בטור או"ח (סי' תקצ"א) אין פותחין מיו"ד פסוקים כו' ור' יוחנן בן נורי אמר אפילו לא אמר אלא ג' מלכיות ג' זכרונות ג' שופרות כו'. כגון שאמר אחד של תורה ואחד של נביאים ואחד של כתובים יצא והלכתא כוותיה ואפילו לא אמר כלום אלא ובתורתך כתוב לאמר יצא ודאי אם התחיל פסוק אחד של תורה צ"ל עוד אחד של כתובים ואחד של נביאים אבל אם אינו רוצה לומר כלום יכול לפטור עצמו במה שאומר ככתוב בתורתך שאז כולל אותם כולם ביחד שגם נביאים וכתובים נקראים תורה ומ"מ נוהגין כת"ק לומר עשרה ומתחיל בשל תורה ואומר ככתוב בתורתך ואומר ג' של תורה כו' ומסיים בשל תורה ואם סיים בשל נביא יצא עכ"ל. וכתב שם הב"י ד"ה ומ"ש רבינו ומ"מ נוהגים כת"ק לומר כו' אינו צ"ל דלא כת"ק בלחוד עבדינן אלא ככ"ע דע"כ ל"פ ר' יוחנן את"ק אלא בדיעבד אבל לכתחלה מודה לו והכי מוכח ליסנא דמתניתין כו' וכ"כ הר"ן דמודה ר"י דלכתחלה בעינן עשרה כו' עכ"ל. ונראה לענ"ד לומר דהטור מתרץ בזה שפיר קושית הרשב"א בחידושיו סוף ר"ה (ל"ה א') שכתב אמור אין פותחין מעשרה מלכיות כו' ואנן ניקום וניזא דוקא בשהתחיל ועמ"ש ויש מרבוותא שפירשו דאתיא הא דרב חננאל כר' יוחנן בן נורי אלא שרב חננאל הוסיף ביאור שאלו אמר בתורתך כתוב לאמר עולה לו למקום קריאת הפסוקים והלכך אמר ובתורתך כתוב לאמר ובדברי קדשך כתוב לאמר ועל ידי עבדיך הנביאים כתוב לאמר עולה לו במקום קריאת הפסוקים ותימה הוא בעיני דהא ר' יוחנן בן נורי בדיעבד קאמר הא לכתחלה יו"ד בעינן ואם כן היכי מקשים מדיעבד אלכתחלה כלומר צ"ל ש"ץ דאע"ג דנפישי קראי ואינו בקי הרי בדיעבד יצא ועוד מדקאמר מר כיון שאמר ובתורתך כתוב שוב אינו צריך משמע דאפי' לכתחלה אינו צריך יותר וי"ל לפי פירוש זה דכל שאינו בקי הרי זה כדיעבד וכדמשמע קצת בההיא דמימין רעי' דפ' כילד מברכין (מ' ב') ועדיין אינו מחוור דאינהו בבקי פליגי ול"ע עכ"ל. וכן הקשה הלח"מ על הה"מ פ"ג (ה"ח מה' שופר) עיי"ש מה שתירץ בדוחק ובאמת נראה לי דלא קשה זה כלל על הרמב"ם לפי שפירש הה"מ שם דעתו. דהרמב"ם אזיל לשיטתו דפסק בפ"ט (ה"ט מה' תפלה) ואין חוזר להתפלל בקול רם ערבית לפי שאין תפלת ערבית חובה לפיכך לא יברך ברכות לבטלה שאין כאן אדם שנתחייב בהם כדי להוציאו ידי חובתו עכ"ל. וכן פסק השו"ע או"ח (סי' רל"ז) והב"י שם כתב וכ"כ הרשב"א בתשובה וכתב עוד ואפילו לדברי הגאונים שאמרו שאם התפלל פעם אחת קבלה עליו חובה אם התפלל בקי הוא ואין ש"ץ מוציאו ואם אינו בקי ולא התפלל פטור הוא עכ"ל. היינו לדעת הטור בשם הרי"ף שם (סימן רל"ה) שכתב ורב אלפס כתב דהאידנא קבעוה חובה ואין לבטלה כלל והרמב"ם פ"א (ה"ו מה' תפלה) ועליהם כיון הרשב"א בתשובה הנ"ל שכתב ואפילו לדברי הגאונים כו'. מזה מוכח שפיר דכ"ע סברי דאף דהלכה כמ"ד תפלת ערבית רשות מ"מ מצוה איכא ואין לבטלה כלל כדכתבו התוס' ברכות (כ"ז ב') והרא"ש שם והטור או"ח שם (סי' רל"ה) וכן נמי אף שמצוה היא לכ"ע מ"מ כיון שאינה חובה פסק הטור שם (סי' רל"ז) שאין ש"ץ חוזר התפלה כמו שכתב הרמב"ם. א"כ לפי זה הכא נמי בברכות תשעה דר"ה אף שמצוה לכתחלה לאמר עשרה פסוקים דוקא במלכיות זכרונות ושופרות לר"ת שפירש הא דאין פותחין דוקא אם התחיל לאמר פסוק אחד מצוה וחובה הוא לת"ק לאמר עשרה דוקא. ולר' יוחנן בן נורי מצוה וחובה לאמר שלשה פסוקים דוקא וקאמר אם אמר שלשה מכולן יצא. ופירשו הר"ן והרא"ש דוקא דיעבד אבל לכתחלה מודה נמי ר' יוחנן לת"ק דאין פותחין מעשרה. היינו דר' יוחנן בן נורי סבר דמצוה לכתחלה לאמר עשרה אבל חובה ליכא כי אם שלשה הוא חובה ועשרה הם רשות ומצוה אף לכתחלה ולא חובה אף לכתחלה ורב חננאל אמר רב דהא דאין פותחין לרבנן מעשרה ולר' יוחנן בן נורי משלשה והם חובה דוקא אם התחיל ואמר פסוק אחד אבל אם אמר ובתורתך כתוב לאמר אין צריך לומר כלל הפסוקים היינו שאינם חובה אף לכתחלה לכ"ע כי אם למצוה לכך פריך סתמא דגמרא בר"ה (ל"ה א') אמאי חוזר הש"ץ התפלה ומוציא הש"ץ הבקי בר"ה התשעה ברכות אי משום דנפישי קראי במלכיות זכרונות ושופרות והאמר רב חננאל אמר רב אם אמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך. היינו לכ"ע אינו צריך אף לכתחלה לחוב כי אם למצוה והוה כמו תפלת ערבית שהיא רשות ומצוה ואין הש"ץ חוזר התפלה משום שאינו חובה אם כן הכי נמי הכא לפי דאמירת הפסוקים אינם חובה לכ"ע כי אם מצוה ורשות אין צריך להחזיר הש"ץ ולהוציא אף מי שאינו בקי. ולפירוש הר"ן והמרדכי לדעת הרי"ף שפירשו את רב חננאל אמר רב דוקא לר' יוחנן בן נורי דאמר אם אמר שלשה יצא היינו דר' יוחנן בן נורי מודה לת"ק מצוה לכתחלה לומר עשרה מלכיות זכרונות ושופרות כטעם הבבלי והירושלמי. וכל זה דוקא למצוה לומר מלכות עשר פעמים אבל הפסוקים לאו דוקא עשרה אלא אם אמר שלשה פסוקים יצא. כמו שכתב הב"י או"ח (סי' תקצ"א). ויש לומר דבזה פליגי הת"ק ור' יוחנן בן נורי הת"ק סבר עשר פסוקים בעינן ור' יוחנן בן נורי סבר דעשר פסוקים לאו דוקא אלא שלשה פסוקים. אבל מודה דעשר פעמים מלכות בעינן אף בלא פסוקים עשרה אלא בשלשה פסוקים דוקא ורב חננאל אמר רב פסק כר' יוחנן בן נורי דוקא דהפסוקים לאו דוקא עשרה אלא אף אם אמר שלשה פסוקים יצא. ופירשו דברי ר' יוחנן בן נורי דלמצוה בעי דוקא שלשה פסוקים אבל לא לחובה כלל אף לכתחלה לאמר הפסוקים אלא מצוה לומר עשרה פעמים מלכות: וזה הוזכר בהנוסח הברכות עשר פעמים מלכות מן עלינו לשבח עד כי המלכות שלך היא ולעולמי עד תמלך בכבוד ככתוב בתורתך. ואפשר שלזה כיון הר"ן בפרקין ד"ה כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך כו' מש"ה אמר רב חננאל שאלו אמר כי המלכות שלך היא ולעולמי עד תמלך בכבוד ככתוב בתורתך כו' יצא כאלו הזכיר ג' פסוקים למלכיות זכרונות ושופרות עכ"ל. וכן כתב בהמלחמות

הקדושה (כח) והורו למול הנער אחר קה"ת והפטרה קודם שיתקעו בשופר כדי שתהיה ברית מילה תכופה לתקיעת שופר שיזכור לנו הקב"ה ברית אברהם ועקדתו של יצחק. (כט) והביאו ראיה ממטבע שטבעו חכמים בתפלות היום וזכור לנו את הברית ואת החסד ואת השבועה ותראה לפניך עקדת כו' דהיינו תקיעת שופר שנשחט תמורו איל. ועוד דחתימת הברכה בא"י זוכר הברית וסמוך ליה אתה נגלית דהיינו שופרות וחותמת שומע בקול תרועת עמו וכו' (ל) והרבה מן הישיבה הקדושה היה קשה בעיניהם לעכב תקיעת שופר בשביל המילה ורצו לדחות עד אחר כל התפלה (לא) והשיב ר"ג אם אין מילה אין תקיעה בעולם שנאמר אם לא בריתי כו' (לב) ועוד דמצות מילה קודמת לתקיעת שופר. רוקח ואני הקטן מצאתי בתשובת הגאונים רבינו אליעזר ורבינו קלונימוס איש רומי שכבר נשאלה שאלה זו ברומי והשיב בשם ר' יעקב גאון ר"מ דמתא רומי דמנהג כשר להיות המילה סמוך לקה"ת ולתקיעת השופר (לג) ועוד דזריזין מקדימין למצות

בהמלחמות שם היינו שמצוה לר' יוחנן בן נורי להזכיר עשרה מלכיות וחובה להזכיר התורה הכתובים והנביאים אבל אין חובה כלל לאמר הפסוקים. אם כן שפיר מתורץ קושית הרשב"א והלח"מ הנ"ל דלמ"ד דהפסוקים אינם חובה אלא מצוה אין צריך להחזירם הש"ץ להוציא את הבקי בברכות התפלה משום שאינו בקי בפסוקים ולכך פריך הגמרא שם שפיר ומשני אלא משום דאושי ברכות היינו אינם בקיאים בנוסח הברכות הארוכות בר"ה אי נמי מוטעים הם משום דמתפללי' בקול כמו שפירש הב"ח באו"ח (סי' תקצ"א) כמו אושי ריצה עיי"ש. וזהו כמו שכתב הגמי"י (פ"ח ה"י מה' תפלה אות יו"ד) שכתב וכן פירש"י הא דאמר תלמודא דאושא בברכות אבל התוס' פירשו מתוך שאין רגילות משמיעין קולם וא"א אותם בלחש ומטעה אחד את חבירו והיינו מלשון האי ריצה דאושא דפ' אלו טרפות אושא עליו כולא עלמא דפרק נערה בכתובות וכן בפרק שלשה שאכלו ובהשוכר את הפועלים אושי בני קני וכפרש"י וכלבינו המחבר אשכחן דכוותא בריש מסכת נדרים אלא משום דאושו מפרש ההוא דפתח בריש' ובערוך פי' כפירוש התוס' לשון הברת קול ובפרק מי שהוציאוהו משמע נמי כפרש"י דקאמר התם אושי דיורין וכו' בגמרא דהיו שנים נוקלת אמותיו ע"כ. ומשום חוב מחזיר הש"ץ ולפי זה שפיר כתב הטור הנ"ל ומ"מ אנו נוהגין כת"ק לומר עשרה ומתחיל בשל תורה ואומר ככתוב בתורתך ואומר ג' של תורה כו' היינו עשרה שאנו נוהגין לאמר דוקא עשר פסוקים וא"כ קבענו לחובה עלינו כמו הת"ק דוקא דאלו ר' יוחנן בן נורי דאף שמודה שאין פוחתין מעשרה מלכיות דוקא למצוה אבל לא לחובה. והוה שפיר הדין כמו בתפלת ערבית שהוא חובה לנו נגד זה שאם טעה חוזר אבל אין הש"ץ חוזר כך בפסוקים עשרה בר"ה אם טעה חוזר אלא הש"ץ אינו חוזר אלא בשביל הברכות ומשום דהלכה כר"ג דאמר בר"ה הש"ץ מוציא אף הבקי ודו"ק: (כח) הג"ה והורו למול הנער אחר קה"ת והפטרה קודם שיתקעו בשופר כדי שתהיה ברית כו'. כן פסק המחבר שו"ע או"ח (סי' תקפ"ד סעי' ד') והב"י שם כתב טעמו בשם התה"ד משום זכור ברית אברהם ועקדת יצחק כמו שכתבו כאן בהג"ה וכן פסק בהג"א פ"ק דר"ה: (כט) והביאו ראיה ממטבע שטבעו חכמים בתפלת היום כו'. עיין בספרי אהבת מרדכי בסוף הדרוש הראשון של ר"ה מה שכתבתי בזה באריכות לענין דינא עיי"ש ותמצא עונג נפש בע"ה: (ל) והרבה מן הישיבה הקדושה היה קשה בעיניהם לעכב תקיעת שופר בשביל המילה ורצו לדחות עד אחר כל התפלה היינו טעמא משום דתקיעת שופר מצוי טפי בכל שנה ושנה ומילה אפשר זימנין דלא משכחת לה כלל (בר"ה) כסברת ר' יהודה במנחת העומר מנחות (ס' ב') אם כן חשיב שופר תדיר כנגד מצות מילה וקיי"ל תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם כדאי' בזבחים (נ"א א') וכמו שכתב השבות יעקב בתשובה ח"א או"ח (סי' ל') והביאו השערי תשובה או"ח (סי' תקפ"ד ס"ק ד'). ואפשר בזה לתרץ הירושלמי פסחים פ"ג ה"ז דיליף מקרא דוקא דמילה קודם לפסח ולא משום דמילה תדיר כדאי' זבחים (נ"א א') היינו טעמא דהירושלמי קאי אליבא דר' יהודה דוקא מנחות (ס' ב') ובזבחים שם קאי אליבא דר' שמעון במנחות שם. ובזה נמי מתורץ קושית הגהות ציון וירושלים על הקרבן העדה שם עיי"ש ודו"ק: (לא) והשיב ר"ג אם אין מילה אין תקיעה בעולם שנאמר אם לא בריתי כו' נדרים (ל"א ב' ל"ב א') וכפירוש הרש"א בח"א עיי"ש. ואפשר לומר לדעתי לכך אמרו במנחות (מ"ג ב') על דוד המלך ע"ה בשעה שנכנס למרחץ כיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישבה דעתו ולאחר שיצא אמר שירה שנאמר למנצח על השמינית מזמור לדוד על מילה שניתנה בשמיני ע"כ: (לב) ועוד דמצות מילה קודמת לתקיעת שופר (רוקח) היינו כר"ש במנחות (ס' ב') דאמר במנחת סוטה ובמנחת חוטא מה להלך השוה שכאן שהם מצויין תמיד כנגד מנחת העומר שהיא פעם אחת בשנה. וכסתמא דגמרא בזבחים (נ"א א') ואיבעית אימא מילה לגבי פסח כי תדיר דמיא ע"כ. וכמו שכתב הביאור הגר"א או"ח (סס"י תקפ"ד) וכמו שהארכתי בזה בספרי אהבת מרדכי בדרוש א' לר"ה ומה שכתב הב"י או"ח (סוף סימן תקפ"ד) בשם הרוקח (סימן רי"ז) הטעם לפי שהשכינה אצל התורה ע"כ. קשה על הגהות מרדכי כאן שהעתיק לשון הרוקח אמאי לא כתב הטעם הזה ג"כ לכך נ"ל לומר דאף הב"י כיון על טעם זה דהגהות מרדכי כאן והיינו טעמא משום דר"א אמר בנדרים (ל"ב א') גדולה תורה שאלמלא תורה לא נתקיימה שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חוקת שמים וארץ לא שמתי. ובמשנה שם (ל"א ב') תנן ר"א גדולה מילה שאלמלא מילה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי יומם וגו'. ובתורה כתיב מימינו אש דת למו דהשכינה אצל התורה ומצות מילה כהתורה דעל שניהם קיים העולם על זה ועל זה ודו"ק. אולם הג"ה זו איתא בספר מטה משה חלק ה' (סימן תתי"ד) מילה בר"ה מלין בין קריאת התורה ותקיעת שופר. והטעם כדי שיזכור הקב"ה ברית אברהם ועקדת יצחק על דרך זכור ברית אברהם ועקדת יצחק כן כתב ר"י בן נחמן ז"ל המרדכי הגדול אמר אבא מורי יודא בר קלונימוס בשם מרנא יודא החסיד בשם אביו רבינו שמואל החסיד שאמר בשם אביו רבי קלונימוס הזקן בן רבינו יצחק שאירע במגנצ"א מילה בראש השנה ושאלו לקדושים אשר בארץ היינו רבינו גרשום מאור הגולה ורבינו שמעון בר יצחק ורבינו יהודה הכהן בעל ספר הדינין ורבינו יודא הגדול ראש לנהרגים ושאר בני הישיבה הקדושה והורו כולם למול הנער כו' ועוד דמצות מילה קודמת היא לתקיעת שופר וכן הוא דעת הרוקח שכתב וז"ל ואני הקטן מצאתי סמך לדבר בתשובת הגאונים אלעזר בן רבנא יודא ורבינו קלונימוס איש רומי בן רבנא שבתי בבואי לגרמייזא אחר פטירתו של רבינו יעקב ז"ל שאלו ממנו דבר זה והוציא חותם עדות קודם והראהו שכתבו שכבר נשאלה שאלה זו ברומי וכתב כן שאל מר שלמה היצחקי מן רבנא מרנא רבי נתן גאון שחבר ספר הערוך ומן מר דניאל אחיו ומן מר אברהם אחיו והשיבו שכבר נשאלה שאלה זו בבית המדרש של אביהם מר יחיאל גאון והשיב בשם רבינו יעקב נר גאון ריש מתיבתא דמתא רומי דמנהג כשר הוא להיות המילה סניף לקריאת התורה ולתקיעת שופר ועוד דמצוה מן המובחר הוא להקדים המילה בהקדמה משום דזריזים מקדימים למצות ואין נכון לאחרה עד לאחר זמן כל התפלה דרוב פעמים גומר התפלות עד סוף שמנה שעות והמאחר מצות מילה כל כך הראה דמצות מילה בזויה עליו לכן נכון להקדים היות תכופות המילה לתקיעת שופר בין קריאת התורה עכ"ל. מזה נראה דמה שכתב בהג"ה כאן רשום רוקח קאי על סוף דבריו והטעם כמו שכתב הב"י הנ"ל בשם הרוקח: (לג) ועוד דזריזין מקדימין למצוה. הטעם זה הוא דוקא אללו לאחר הגזרה שתוקעין במוסף כדתנן בפרקין

למצות ואין נכון לאחרה עד גמר כל התפלה והאריך. עכ"מ הג"ה בס"ן]: הג"ה אין מעכבין התינוקות מלתקוע ודייק בגמרא

בפרקין (ל"ב ב') השני מתקיע וקאמר בגמרא אלא מאי שנא הלל דבראשון משום דזריזין מקדימין למצות תקיעות נמי נעביד בראשון משום זריזין מקדימין למצות א"ר יוחנן בשעת גזרת המלכות שנו. וכדאי' בירושלמי ר"ה פ"ד ה"ח המעשה שאירע פעם אחד שתקעו וסברו השונאים שלמלחמה הוא והרגום כמו שכתבו התוס' בגמרא שם ד"ה בשעת גזרת המלכות שנו כו'. א"כ קודם הגזרה אין טעם זה מספיק דמקדימין למילה משום זריזין מקדימין למצות דתקיעת שופר בשחרית דוקא משום זריזין מקדימין למצות כדכתב המלחמות בפרקין והטעם משום זריזין מקדימין למצות מילה שייך בשבת כדכתב הד"מ או"ח סוף סימן תקפ"ד אות ד' בשם המהרי"ל דשחל ר"ה בשבת מהלין מיד אחר השרי ע"כ: (לד) זה הטעם שהשיב רגמ"ה אם אין מילה אין תקיעה בעולם שנאמר אם לא בריתי. באמת קשה לי דזהו דוקא לתנא דמתניתין בנדרים (ל"א ב' ל"ב א') דאמר גדולה מילה שאלמלא מילה לא נתקיימה העולם שנאמר אם לא בריתי. אבל לר' אלעזר דאמר גדולה תורה שאלמלא תורה לא נתקיימה העולם שנאמר אם לא בריתי א"כ הקרא קאי על תורה דוקא ולא על המילה כדאמר סתמא דגמרא שם מתניתין פליגי על ר' אלעזר כפירש"י שם. ועוד קשה לי איך אפשר דר' אלעזר בן פדת דהוא אמורא פליג על התנא דמתניתין. ועוד קשה יותר על סתמא דגמרא בכל מקום סתם כר' אלעזר בפסחים (ס"ח ב') סנהדרין (צ"ט ב') ע"ז (ג' א') ובשבת (קל"ז ב') שלא כהתנא דמתניתין דנדרים שם. לכך נראה לי לומר בזה טעמא דמחלוקתם הוא בדינא. דהמשנה בנדרים שם קאמר ד"א גדולה מילה כו' הוא לר' אלעזר בר' שמעון ביבמות (ע"ב א') דאמר מילה שלא בזמנה נימולין ביום ובלילה. לפי זה מצי קאי שפיר הא דכתיב אם לא בריתי יומם ולילה חוקת שמים וארץ לא שמתי על מצות מילה. וכן נמי למ"ד דלא דריש וא"ו וביום השמיני ימול לרבות שלא בזמנו כגון רבנן דר"ע שם (ס"ח ב') אבל לר' אלעזר בן פדת דפסק כמ"ד דדריש וא"ו וביום השמיני ימול לרבות שלא בזמנו שאינו נימול אלא ביום שם (ע"ב ב') א"כ ליכא למימר כלל דהפסוק אם לא בריתי יומם ולילה קאי על המילה אלא על התורה. וסתמא דגמרא שם נקט עיקר דרשת ר' אלעזר כדאי' שם א"ל ר' יוחנן לר"ל ראיתי לבן פדת שיושב ודורש כמשה מפי הגבורה. וכן פסקו הלכה כמותו דפסק כת"ק דפליגי על ראב"ש שם הרי"ף והרא"ש בפ' ר"א דמילה. והרמב"ם פ"א ה"ח מה' מילה והטומ"ח יו"ד סי' רס"ב סעי' א' לכך אתי שפיר פשוט הטעם דבכל מקום סתם הש"ס כדרשת ר' אלעזר כמי בזה דהפסוק אם לא בריתי יומם ולילה קאי על תורה דוקא דכתיב בתורה והגית בו יומם ולילה כפירש"י בשבת (ל"ג א') דאמרו אין ברית אלא תורה עיי"ש. וזה שסתם הגמרא בשבת (קל"ז ב') דהפסוק קאי על מילה דקאמר אלמלא מילה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי היינו טעמא דוקא בגר ועבד אומר כן בנוסח הברכות מילה מטעם דסתמא דגמרא פסק בסנהדרין (נ"ח ב') כר"ל דאמר עכו"ם ששבת חייב מיתה. וכר' יוחנן דאמר שם (נ"ט א') עכו"ם שעוסק בתורה חייב מיתה עיי"ש. וכן פסק הרמב"ם פ"י ה"ט מה' מלכים וכן עבד אסור ללמוד תורה קודם שימול דהא אף לאחר שנימול פסק הרמב"ם פ"ח הי"ח מה' עבדים והטור והמחבר יו"ד סי' רס"ז סעי' ע"א אסור ללמוד לעבדו תורה וכ"ש קודם שנימול אסור ללמוד אף לעצמו דעכו"ם גמור הוא לכך תיקנו חז"ל שפיר הנוסח בברכות המילה שלהם אלמלא מילה לא נתקיימה העולם שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חוקת שמים וארץ לא שמתי היינו אלמלא המילה אין יכולים ללמוד התורה ולקיים המצות שלה שעל התורה נאמר אם לא בריתי יומם ולילה וגו' ודו"ק. אמנם אכתי קשה לי על המשנה דנדרים שם אמאי דריש הפסוק על המילה ולא על התורה כר' אלעזר והיך סתם רבי במתניתין כראב"ש ולא כת"ק ביבמות שם דלא כהלכתא. יש לומר לפי דתנן במנחות

(צ"ט ב') אלו מושכין ואלו מניחין וטפחו של זה כנגד טפחו של זה שנאמר לפני תמיד ר' יוסי אומר אפילו אלו נוטלין ואלו מניחין אף היא היתה תמיד. בגמרא שם תניא ר' יוסי אומר אפי' סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית אין בכך כלום ומה אני מקיים לפני תמיד שלא ילין שלחן בלא לחם א"ר אמי מדבריו של ר' יוסי נלמוד אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה א"ר יוחנן משום רשב"י „הש"ך ביו"ד רס"י רמ"ו גרס רשב"ל" אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ ורבא אמר מצוה לאומרו בפני עמי הארץ ע"כ. ובמגילה (כ' ב') תנן זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום בגמרא שם (כ"א א') זה הכלל לאתויי מאי לאתויי סידור בזיכין וסילוק בזיכין וכר' יוסי דתניא ר' יוסי אומר סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית אין בכך כלום ומה אני מקיים לפני תמיד שלא יהא שלחן בלא לחם ע"כ. הרי דסתם רבי במשנה במגילה כר' יוסי דכשר לסדר הבזיכין על השלחן כל היום אף בערב אף שסילק הבזיכין הישנה בשחרית. וכן משמע בפירוש המשנה להרמב"ם שם שכתב לאתויי סדר בזיכין ולא כתב נמי וסילוק בזיכין היינו טעמא דעיקר אשמעינן תנא דמתניתין דהסידור מותר כל היום אף בערב אף שסילוק הישנה היה שחרית. ולכך אתי נמי שפיר דנקט הש"ס שם תחלה הסידור ואח"כ הסילוק לפי שעיקר החידוש הוא על הסידור לר' יוסי דזמנו כל היום שנאמר ביום השבת יערכנו וכל שמצותו ביום כשר כל היום אבל בסילוק ליכא למימר דאשמעינן דכשר כל היום אף מיד שעלה השחר. דבאמת הסילוק היה בשעה שבאו המשמר הנכנס להקריב התמיד של בין הערבים בשעה שהקריבו המוספין במשמר היוצא אזי סילקו את הישנה והקריבו הבזיכין וחלקו ביניהם הלחם הפנים משמר הנכנס עם משמר היוצא כדאי' סוכה (נ"ו ב') ביומא (ל"ד א') אמר אביי מסתברא כמ"ד מוספין קודמין לבזיכין לאו מי אמרת בבקר בבקר להקדים הכא נמי ביום ביום לאחר ע"כ. וכן פירש"י פסחים (נ"ח א') ד"ה ר' ישמעאל סבר מוספין קודמין לסילוק בזיכין והקטרתן וזמן מוספין אורחייהו בשש כו' ע"כ. ואף למ"ד בזיכין קודמים למוספין קאמר הגמרא שם בפסחים ר"ע סבר בזיכין קודמים למוספין בזיכין בחמש ומוספין בשש ע"כ. א"כ דכ"ע מודים דקודם חמש אין מסלקין הישנה ואף שהתוס' ישנים כתבו ביומא (נ"ו ב') ד"ה ושנים בידם ב' בזיכין לבונה כו'. ועוד כי נראה שמותר לעשותן לאלתר שחרית אחר התמיד דהא לקמן בפ' שמונה משמע שהיה להם להיות בין חביתין לנסכים משום דגמרינן חוקה חוקה מחביתין אי לאו דכתיב ביום ביום לאחר ואהני להקדים נסכים לבזיכין אלמא סמוך לנסכים לאלתר מותר לעשותם קודם חמש והא דאמרינן בזיכין בחמש היינו שלא יתעכבו יותר אבל לכתחלה יכול להקריבן שחרית כו' ע"כ. וכן מוכח מהא דתנא ר' יוסי במנחות שם ומגילה שם סילק הישנה שחרית מכל מקום דוקא לאחר נסכים של קרבן השחר מותר לסלק הבזיכין וקודם לכן אסור לכ"ע אף למ"ד בזיכין קודמים למוספין וכ"ש למ"ד דמוספין קודמים לבזיכין כמו שפסק הרמב"ם פ"ד הי"א מה' תמידין ומוספין ושם פ"ו הי"א דסילוק הבזיכין הוא בשש בעצם היום דוקא לכך ליכא למימר דהמשנה במגילה שם דקאמר כל שמצותן ביום כשר כל היום לאתויי סילוק בזיכין לכ"ע דאין חידוש בזה דלהקדים באמת אסור לכ"ע כיון דכתיב ביום ביום מצוה לאחר דוקא הוא. ולרבנן במנחות שם דפליגי על ר' יוסי וסברי אלו מושכין ואלו מניחין וטפחו של זה כנגד טפחו של זה א"כ ליכא נמי לומר במגילה שם לאתויי סידור בזיכין כיון דסילוק וסידור כי הדדי ניניהו לכך קאמר סתמא דגמרא שפיר לאתויי סידור בזיכין לר' יוסי דוקא הוא דאף אם סידר החדשה בערב אין בכך כלום וכשר. ולכך הקדים הגמרא הסידור שהוא עיקר החידוש לר' יוסי. והסילוק שכתב אח"כ

לטפל

לטפל ולפירוש אף שסילק הישנה בשחרית היינו בחמה או אף קודם חמה לאחר הנסכים של קרבן שחרית דוקא כדלעיל. אי נמי סבר ר' יוסי דסילוק בזיכין היה בשחרית ממש כדאיתא בתוספתא מנחות פי"א ר' יוסי אומר אפילו פרקו הישנה בבקר והכניסו החדשה בין הערבים. אפילו בשאר ימות השנה מוציאין אותו חוץ לעזרה אין בכך כלום ומה ת"ל לפני תמיד כדי שלא ילין שלחן בלא לחם אלו שני כהנים שבידם שני בזיכין לבונה של לחם הפנים ישנה היו נותנים אותה על גבי המזבח עם אברי התמיד כו' ע"כ. ועל זה כיון אאמ"ו הגאון זצ"ל בספרו הר המוריה פ"ד מהלכות תמידין ומוספין אות ל"ה ד"ה מקטירין שני כו' ועיין תוספתא פי"א דמנחות שם מבואר דבזיכין מקטירין אחר זריקת דם התמיד דשחרית יעו"ש היטב עכ"ל הזהב. נראה לי דזה דוקא לר' יוסי הוא כדמוכח מלשון התוספתא וסבר דתמיד לאו דוקא הוא אלא שלא ילין השלחן בלא לחם א"כ אף שהקריבו הבזיכין לאחר הקרבת התמיד של שחרית לכ"ע ואף למאן דאמר שמקריבין עם המוספין למ"ד מוספין קודמים לבזיכין. מ"מ אם סילקו הישנה בבקר ממש לאו כלום וכשר. א"כ אפשר לכך נקט הגמרא נמי סילוק דזה הכלל לאתויי נמי סילוק לר' יוסי דוקא הוא. ולכך השמיטו הרמב"ם בפירוש המשנה במגילה שם מטעם דפסק כמ"ד דמוספין קודמין לבזיכין א"כ הסילוק הוא דוקא בשש ולא קודם א"כ ליכא למימר לאתויי סילוק כלל אלא לאתויי סידור לר' יוסי דוקא. באמת לדעתי אין מוכרח בהתוספתא הנ"ל לומר דוקא בתמיד של שחר אפשר נמי לומר דמיירי בתמיד של בין הערבים דשני הכהנים הם מהמשמר הנכנס המקטירים את הבזיכין עם האברי התמיד של בין הערבים כדאיתא בסוף סוכה (נ"ו ב') וכמ"ד דמוספין קודמים לבזיכין כמו שכתבו התוספות ישנים לעיל א"כ סבר ר' יוסי אף שהמוספין קודמים לבזיכין מ"מ אם סילק הבזיכין בבקר ממש כשר אף שאין מקטירין הבזיכין קודמין המוספין והמשמר הנכנס מקטיר הבזיכין ומסדר הלחם החדש בשעת הקרבת התמיד של בין הערבים והשלחן ריקם בנתיים מסילוק הישנה עד סידור החדשה לאו כלום הוא וכשר ובלבד שלא ילין השלחן בלא לחם כמו שנאמר לפני תמיד. וכ"ז דוקא בדיעבד מכשיר ר' יוסי אבל לכתחלה מודה דזריזין מקדימין למצות א"כ למ"ד דמוספין קודמים לבזיכין אין לסלק הישנה קודם שש וגם אין לסדר החדשה לאחר תמיד של בין הערבים. לכך שפיר פסק הרמב"ם פ"ה ה"ח מה' תמידין ומוספין כת"ק דר' יוסי דסברי אלו מושכין ואלו מניחין טפחו של זה כנגד טפחו של זה משום לכתחלה הוא דאף שרבי סתם המשנה במגילה שם כר' יוסי דוקא זה בדיעבד דוקא כשר כל היום אבל לכתחלה זריזין מקדימין למצות כמו שפסק הרמב"ם בכל המצות דמתניתין במגילה שם דכתב בפ"ד ה"ו מה' מעשה קרבנות כל היום כשר לסמיכה כו' זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום וכל הכשר בלילה כשר כל הלילה ואע"פ כן זריזין מקדימין למצות עכ"ל. ולא קשה על הרמב"ם קושית המפרשים בזה. ואף שאאמ"ו הגאון זצ"ל תירץ את קושייתם על הרמב"ם ז"ל באופן אחר ופירש ג"כ את הגמרא במגילה שם בסגנון אחר דהא דאמר סתמא דגמרא שם לאתויי סידור וסילוק בזיכין לר' יוסי וכ"ש לרבנן עי' בספרו הר המוריה על הרמב"ם פ"ה ה"ד מה' תמידין ומוספין ס"ק י"ט שהאריך בזה בדברי טעם ודברי פי חכם חן. מ"מ מה שנראה לדעתי בזה כתבתי והבוחר יבחר לפי דעתו בזה. ולפי מה שכתבתי דר' יוסי פליג על הת"ק דוקא בדיעבד שהוא כשר כל היום ותמיד לאו דוקא הוא אלא שלא ילין אבל לכתחלה מודה ר' יוסי משום זריזין מקדימין למצות. וכן מוכח הלשון דתנא בברייתא שם אם סילק בשחרית וסידר בערבית לאו כלום דלשון דיעבד הוא ויצא ידי חיוב אבל לא לכתחלה למצוה. לפי זה אתי שפיר נמי הא דיליף ר' אמי במנחות שם מר' יוסי אם קרא ק"ש שחרית וערבית יצא ידי חובת לא ימוש והגית בו יומם ולילה. דוקא החיוב דאורייתא יצא. אבל מצוה מדרבנן משום זריזין מקדימין למצות ללמוד כל עת שיש לו פנאי ביום ולילה ממש משו"ה לא פסקו הטור והמחבר ביו"ד בסי' רמ"ו דיוצאים בק"ש שחרית וערבית החוב והגית בו יומם ולילה אף שרבא אמר דמצוה לאומרה לפני עמי הארץ במנחות שם. מ"מ הוא דוקא בדיעבד יצא בשעת הדחק כמו שפסק הרמ"א ביו"ד בסימן רמ"ו עיי"ש. אבל לא לכתחלה מי שיש לו פנאי מצוה עליו מדרבנן הוא ללמוד תמיד ביום ולילה ממש כדמוכח בנדרים (ח' א') כפירש"י והר"ן שם עיי"ש היטב. ולפי זה אתי נמי שפיר מתורץ מה שכתב הרמב"ם פ"א ה"ח מה' תלמוד תורה כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה כו' ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה ע"כ. היינו כדאיתא בשבת (ל"א א') אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה קבעת עתים לתורה ע"כ. וכר' ישמעאל ברכות (ל"ה ב') דפליג על רשב"י ואמר הנהג בהם מנהג דרך ארץ וכדאביי ורבא שם דאמר אביי הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידן וכר' ישמעאל ועלתה בידן א"ל רבא לרבנן במטותא מינייכו ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא ע"כ. ולא תקשה על הרמב"ם אמאי לא פסק כאן מפורש כר' יוחנן דאמר בק"ש שחרית וערבית יצא ידי חובתו וכרבא דאמר מצוה לאומרה לפני עמי הארץ במנחות שם דיש לומר דהרמב"ם אזיל לשיטתו דפסק בפ"ה ה"ח מה' תמידין כת"ק דר' יוסי במנחות שם דסברי אלו מושכין ואלו מניחין טפחו של זה כנגד טפחו של זה משום דבעינן תמיד ממש אף בדיעבד וכן לא ימוש והגית בו יומם ולילה ממש תמיד בכל עת לפיכך לא יצא ידי חובתו בק"ש של שחרית וערבית כלל לדעת הרמב"ם דלא פסק כר' יוחנן דאמר יצא בק"ש שחרית וערבית אליבא דר' יוסי דוקא דפליג על הת"ק במנחות שם. ומה שכתב הגמיי' שם אות ז' ובשעות הדחוקות סומך על הא דאמר רבי יוחנן בפ' שתי הלחם אפילו לא קרא אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש ודבר זה אסור לומר בפני עם הארץ ספר המצות ע"כ. היינו לדעת רבי יוסי דוקא הוא דפליג על הת"ק במנחות שם וסבר אף אם סילק שחרית הישנה וסידר החדשה ערבית יצא וכשר בדיעבד כמו שכתבתי לעיל אבל לכתחלה מודו כ"ע דבעינן תמיד ממש בלחם הפנים וכן והגית בו יומם ולילה ממש בכל עת הפנאי מדרבנן כדמוכח מפירש"י והר"ן בנדרים (ח' א') וכל זה דלא כהלחם משנה שם דפירש דעת הרמב"ם דר' יוחנן דאמר דיצא בק"ש שחרית וערבית אתי אף אליבא דת"ק דר' יוסי וחילק בין לשון תמיד מורה יותר על התמידות מלשון לא ימוש ורבנן דאמרי דתמיד מדויק ודאי דסברי דלא ימוש אינו מדויק ולא רצה הרמב"ם לפסוק כר' יוחנן כדמשמע בנדרים שם משום דקולא גדולה היא והלך להחמיר עיי"ש היטב. ודוחק לומר כן אלא עיקר כמו שכתבתי לעיל אולם אי' בירושלמי פ"א ה"א דיומא תמן תנינן אלו מושכין ואלו מניחין וטפחו של זה כנגד טפחו של זה שנאמר לפני תמיד מתניתין דרבי מאיר מדר' יוחנן מודה ר"מ שאם פירקו את הישנה בשחרית וסידרו את החדשה בין הערבים אף זו היתה תמיד ר' יוסי אומר אף אלו נוטלין ואלו מניחין אף זו היתה תמיד אמר ר' יוחנן מישיבת אהרן ובניו למד ר' יוסי כמה דתימר בישיבת אהרן ובניו צריך שימסור יום ללילה ולילה ליום הכא צריך שימסור יום ללילה ולילה ליום ר' חייא בר יוסה אמר מכיון שמסר יום ללילה דיו מה אמר ר' חייה בר יוסף בישיבת אהרן ובניו מה אין תמן שכתוב בו תמיד את אמר מכיון שמסר יום ללילה דיו כאן שאין כתוב בו תמיד לא כל שכן כו' ע"כ. מסוף דברי הירושלמי מר' חייה בר יוסף משמע שיש לחלק כהלחם משנה הנ"ל דהתמיד משמע יותר בתמידות מיום ולילה. אבל מתחלת דברי הירושלמי מדר' יוחנן מודה ר"מ כו'. מוכח שפיר דלא כדברי הלחם משנה הנ"ל דליכא חילוק בין תמיד ליום ולילה דאף בתמיד מודה ר"מ דהוא הת"ק דר' יוסי במנחות שם דיצא בשחרית וערבית דתמיד לאו דוקא וכל זה בדיעבד דוקא. אבל בזה משמע שפיר לדינא כהלחם משנה דר' יוחנן דאמר במנחות שם דיוצא החיוב והגית בו יומם ולילה בק"ש שחרית וערבית אליבא דכ"ע אף לר"מ הת"ק דר' יוסי והת"ק ור' יוסי פליגי דוקא בלכתחלה דלר' יוסי

אף

אף לכתחלה תמיד לאו דוקא ויוצאין בשחרית וערבית וכן בק"ש של שחרית וערבית כמו הלחם הפנים ולר"מ הת"ק לכתחלה בעינן תמיד דוקא בין בלחם הפנים ובלמוד התורה. ולפי זה שפיר פסק הרמב"ם כהירושלמי הנ"ל הלכה כהת"ק בלחם הפנים דלכתחלה בעינן תמיד ממש טפחו של זה בצד טפחו של זה וכן בתלמוד תורה דלכתחלה בעינן והגית בו יומם ולילה ממש וכר' יוחנן דאמר יוצאין בק"ש שחרית וערבית דזה דוקא בדיעבד בשעת הדחק לכ"ע אבל לכתחלה לא דהלכה כר"מ הת"ק דר' יוסי במנחות שם. והא דסתם המשנה במגילה ספ"ב כר' יוסי דאף בסילוק שחרית וסידור בערבית הלחם הפנים כשר היינו דוקא בדיעבד כשר וסתם רבי המשנה במגילה שם לכ"ע אף אליבא דת"ק דר' יוסי במנחות שם כהירושלמי הנ"ל דבדיעבד מודה ר"מ לר' יוסי ודלא כהבבלי דקאמר סתמא כר' יוסי משמע דוקא כר' יוסי ולא כהת"ק לפי דהבבלי סבר דהת"ק ור' יוסי במנחות שם פליגי דוקא בדיעבד אבל לכתחלה כ"ע מודים אף ר' יוסי דבעינן תמיד ממש משום זריזין מקדימין למצות כמו שכתבתי לעיל. אמנם אתפלא מאד דקי"ל בכל מקום הלכה כר' יוסי נגד ר' יהודה וכ"ש כנגד ר' מאיר. ועוד קשה לי מאד לומר דהירו' פליג על הבבלי בזה בפירוש הפלוגתא דת"ק ור' יוסי הנ"ל לכך נראה לי לומר דגירסת הקרבן העדה שם בירושלמי הוא העיקר שכתב ה"ג שנאמר לפני תמיד ר' יוסי אומר אף אלו נוטלין ואלו מניחין אף זה היתה תמיד מתניתין כר"מ אר"י מודה ר' יוסי שאם פירקו את הישנה בשחרית וסידרו את החדשה בין הערבים שאין זו תמיד ואר"י מיסיבת וכו' עכ"ל. לפי זה הגירסא אתי שפיר הירושלמי כאן כהבבלי במגילה שם ובמנחות שם דהת"ק ור' יוסי פליגי בדיעבד דוקא אבל בלכתחלה אף ר' יוסי מודה דבעינן תמיד ממש משום זריזין מקדימין למצות בין בלחם הפנים ובין בתלמוד תורה ור' יוחנן פסק כר' יוסי דוקא ולא כר' מאיר דהוא הת"ק מטעם דהלכה כר' יוסי בכל מקום וכל שכן נגד ר' מאיר ולכך סתם רבי במשנה ספ"ב דמגילה כר' יוסי דוקא דסידור הלחם הפנים כשר כל היום בדיעבד וכן אמר ר' יוחנן במנחות שם קרא ק"ש שחרית וערבית יצא בדיעבד לר' יוסי דוקא דהלכה כמותו וכ"ז דוקא בשעת הדחק אבל לכתחלה כ"ע מודים דמחויב ללמוד כל עת שיהיה לו פנאי כמו שכתבתי לעיל. לפי זה יש לי נמי לפרש בגמרא מנחות שם דלא כפירש"י שם דר' יוחנן דאמר אסור לאומרה לפני עם הארץ היינו טעמו משום דלכתחלה אינו יוצא בק"ש שחרית וערבית לכ"ע. ורבא אמר מצוה לאומרה לפני עם הארץ היינו טעמו דסבר דת"ק ור' יוסי פליגי במנחות שם בתמיד דלחם הפנים בלכתחלה דוקא אבל בדיעבד כ"ע מודים דתמיד לאו דוקא והלכה כר' יוסי דאמר אף לכתחלה תמיד לאו דוקא לכך יוצאין בק"ש שחרית וערבית אף לכתחלה. ובזה מדויק שפיר מה שכתוב בתהלים (א') כי אם בתורת ד' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה. ודרש רבא בע"ז (י"ט א') בתחלה נקראת על שמו של הקב"ה ולבסוף נקראת על שמו כמו שנאמר בתורת ד' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה ואמר רבא נמי בפ"ק דקדושין (ל"ב ב') אין תורה דילי' היא דכתיב ובתורתו יהגה יומם ולילה ע"כ. יש לומר דלכך בתורת ד' לא כתיב יומם ולילה אלא בסוף הפסוק דקאי על תורתו. היינו דרבא לשיטתו סבר דבתורת ד' לא בעינן יומם ולילה דוקא משום דאף לכתחלה יוצא ידי חובתו בק"ש שחרית וערבית. אלא הת"ח המחדשים חדושי תורה בקושיות ופירוקים כל עת דמשום הכי נקראת התורה על שמם הם עוסקים בה בעיון תמיד יומם ולילה ממש. ולפי זה אתי נמי שפיר רבא לשיטתו סבר דהת"ח גדולים מהס"ת דאמר רבא במכות (כ"ב ב') כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ס"ת ולא קיימי מקמי גברא רבה דאילו בס"ת כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו חדא ע"כ. ובזה אתי שפיר הא דאיתא בסנהדרין (צ"ט ב') אפיקורס כגון מאן אמר רב יוסף כגון הני דאמרי מאי אהני לן רבנן לדידהו קרו לדידהו תנו אמר לו אביי האי מגלה פנים בתורה נמי הוא דכתיב אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי אמר רב נחמן בר יצחק מהכא נמי שמע מינה שנאמר ונשאתי לכל המקום בעבורם אלא כגון דיתיב קמי רבי' ונפלה ליה שמעתא בדוכתא אחריתי ואמר הכי אמרינן התם ולא אמר הכי אמר מר רבא אמר כגון הני דבי בנימין אסיא דאמרי מאי אהני לן רבנן מעולם לא שרו לן עורבא ולא אסרו לן יונה רבא כי הוו מייתי טריפתא דבי בנימין קמיה כי הוה חזי בה טעמא להיתרא אמר להו תיחזו דקא שרינא לכו עורבא כי הוי חזי לה טעמא לאיסורא אמר להו תחזו דקא אסרנא לכו יונה ע"כ. היינו דרב יוסף ואביי שם סבר כר' יוחנן דאסור לאומרה לפני עם הארץ משום דלכתחלה בעינן יומם ולילה ממש לכ"ע לכך שפיר פריך אביי האי מגלה פנים בתורה נמי הוא דכתיב אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי. היינו אף דבדיעבד יצא בק"ש של שחרית וערבית דיום ולילה לאו דוקא הוא. אבל לכתחלה כ"ע מודים דתמיד דוקא ויום ולילה נמי דוקא בעינן ורבא לשיטתו דסבר מותר לאומרה לפני עם הארץ משום דאף לכתחלה יוצא בק"ש שחרית וערבית דקי"ל כר' יוסי דתמיד לאו דוקא וכן יומם ולילה נמי לאו דוקא אף לכתחלה שפיר קאמר בסנהדרין שם דבנימין אסיא דאמרי מאי אהני לן רבנן נקראו אפיקורסים. היינו מאי אהני הת"ח בלמדם תמיד בתורה. דהא העולם קיים בלא הם לפי שמחויב והגית בו יומם ולילה יוצאים אף לכתחלה בק"ש של שחרית וערבית של כל אדם מישראל. ובאמת האומרים כן לא הוו מגלה פנים בתורה לשיטת רבא לכך שפיר אמר להם רבא דת"ח גדולים מהתורה עצמה בזה שהם עוסקים בתורה תמיד ברב בקיאותם ובגודל כח חריפותם הם מחדשים חדושי הלכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. ורבא נמי לשיטתו דאמר ביומא (כ"ו א') אמר רבא לא משכחת צורבא מרבנן דמורי אלא דאתי משבט לוי או משבט יששכר כו' ואימא יהודה נמי דכתיב יהודה מחוקקי אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא קאמינא ע"כ. א"כ לאו כל אדם זוכה לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא לכך שפיר אמר רבא לשיטתו לבנימין אסיא דרבנן מהני הרבה בעולם בעת דחזי היתרא הוא שרי עורבא ואפשר שגזה כיון נמי רש"י במנחות שם דמצוה לאומרה לפני עם הארץ. דיאמרו דהת"ח אינם פוטרים עצמם בק"ש אלא עוסקים הרבה בתורה תמיד ממש כל עת מוכח דיש להם שכר הרבה עיי"ש ודו"ק. ולפי מה שכתבתי לעיל אתי נמי שפיר מה שכתבו התוס' ישנים יומא (וא"ו א') ד"ה מביתו למה פירש כו' וא"ת ומאי קאמר ומביתו למה פירש והלא יש לו להיות תדיר במחנה לויה כמו אהרן ובניו שהיו יושבין תמיד פתח אהל מועד והא דתניא בברי' דמלאכת המשכן שכל שבעת ימי המלואים היה משה מעמיד המשכן ומפרקו פירוש היו מפרקו ומעמידו מיד אבל אם נפרש מעמידו בערב ומפרקו בבקר ויומם ולילה דכתיב בקרא לאו דוקא מחנה לויה אלא מקום מחנה לויה וא"כ הכא נמי היו יכולים להפרישן במחנה ישראל כמו שבטלה קדושת המשכן כשהיה מפורק כדאמרינן בתענית הוגללה הפרוכת היו זבים ומצורעים נכנסין לשם ופירוש הראשון נכון עכ"ל. ולא הקשה על התוספות ישנים הנ"ל מהירושלמי הנ"ל דכ"ע בין ר' יוחנן ובין ר' חייא בר יוסף סברי דיום ולילה לאו דוקא ולא פליגי אלא דפליגי במנין העמידות ופירוקין כמו שהקשה שם השירי קרבן ומסיק בצ"ע עיי"ש היטב בהירושלמי. דיש לומר דהאמוראים ר' יוחנן ור' חייה בר יוסף שם מיירי דוקא אליבא דר' יוסי במתניתין דמנחות שם דסבר תמיד לאו דוקא א"כ יומם ולילה נמי לאו דוקא אבל אליבא דר"מ דהוא הת"ק דר' יוסי דסבר תמיד דוקא אם כן סבר נמי יומם ולילה דוקא לפי גירסתינו בירושלמי הנ"ל פליגי הת"ק ור' יוסי בלכתחלה דוקא ובדיעבד אף ר"מ מודה דתמיד לאו דוקא. ולפי גירסת הקרבן העדה שהיא עיקר שם פליגי בדיעבד דוקא אבל לכתחלה אף ר' יוסי מודה דבעינן תמיד דוקא משום זריזין מקדימין למצות. וזה דוקא בלחם הפנים דאיכא למימר שפיר הטעם דזריזין מקדימין למצות הסידור הלחם על השלחן מיד אחר הסילוק הישנה. אבל לא שייך לומר כן באהרן ובניו בשבעת ימי מלואים יום ולילה דוקא דלכתחלה לר' יוסי משום זריזין

מקדימין

מקדימין למצות דהא לא היה עבודה באהרן ובניו כלל כי אם במשה אף ביום וכ"ש בלילה לא היה העבודה כלל ודו"ק. א"כ לפי כל זה שאמרתי לעיל דהמשנה במגילה סתם כר' יוסי במנחות שם דתמיד לאו דוקא אלא שלא ילין וכן יום ולילה דכתיב במלואים ובתורה והגית בו יומם ולילה לאו דוקא אלא שלא ילין והכי נמי שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי לאו דוקא הוא אלא שלא ילין בלא ברית. לפי זה אף דקי"ל מילה שלא בזמנה דוקא ביום ולא בלילה. שפיר קאי הפסוק אם לא בריתי על מצות מילה שלא ילין בלא ברית כמו בתורה לר' יוסי לכך שפיר סתם רבי במשנה נדרים (ל"א ב') נמי כר' יוסי דמנחות שם ואמר גדולה מילה שאלמלא מילה לא נתקיימה העולם. ובזה מתורץ נמי שפיר הטעם רגמ"ה הנ"ל אלמלא מילה אין סופר שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה היינו אם ילין בלא ברית מילה כר' יוסי ודו"ק. ולפי גרסתנו בירושלמי פ"א ה"א דיומא הנ"ל דבדיעבד מודה ר"מ הת"ק דר' יוסי במנחות שם דתמיד לאו דוקא. שפיר ראיה לפירוש אאמ"ו הגאון ז"ל בספרו הר המוריה על הרמב"ם פ"ה ה"ד מה' תמידין ומוספין אות י"ט ד"ה אלו מושכין כו' דפירש סתמא דגמרא מגילה (כ"א א') זה הכלל לאתויי מאי לאתויי סידור בזיכין וסילוק בזיכין וכר' יוסי כו'. לאו דוקא כר' יוסי אלא אף כר' יוסי וכ"ש כרבנן עיי"ש כמו שכתבתי לעיל היינו טעמא לפי דכל דבר שמצותו ביום כשר כל היום במתניתין במגילה שם איירי בדיעבד דוקא דאי לכתחלה זריזין מקדימין למצות כדלעיל ובדיעבד כ"ע מודים אף הת"ק דר' יוסי. אבל לפי גירסת הקרבן העדה בירושלמי הנ"ל דהוא עיקר מוכרחים אנו לפרש דסתמא דגמרא במגילה קאמר כר' יוסי דוקא הוא לפי שהת"ק דר' יוסי סבר תמיד דוקא אף בדיעבד כמו שכתבתי לעיל ודו"ק:

עוד- אפשר לומר דהגירסא שלפנינו בהירושלמי יומא שם הוא עיקר דלר' יוחנן מודה ר' מאיר שאם פירקו את הישנה בשחרית וסידרו את החדשה בין הערבים אף זו היתה תמיד. היינו מדאמר ר' יוחנן משום רשב"י במנחות שם קרא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש ולא אמר מדר' יוסי למדנו כדאמר שם ר' אמי ש"מ דאף הת"ק דר' יוסי סובר כן משום דאף הת"ק דהוא ר' מאיר מודה לר' יוסי בדיעבד ולא פליגי ר"מ ור"י אלא לכתחלה ודלא כר' אמי שם דסבר דפליגי בדיעבד דוקא. ובזה אתי שפיר נמי הא דהביא הגמרא שם דברי ר' אמי ור' יוחנן ולא סגי בחד מהם כדי לאשמעינן פלוגתא דהמוראים בפירוש הפלוגתא דתנאים במשנה שם בלכתחלה או בדיעבד. ופירוש זה בהירושלמי שם נכון הוא ב"ה ודלא כהפני משה שם שכ' מדר' יוחנן מודה ר"מ כו' כלומר מדברי ר' יוחנן שמענו דקאמר דגם ר"מ מודה בדיעבד כו' ע"כ. ולא פירש מהיכא שמענו מר' יוחנן דאמר כן. לפי זה אתי שפיר מתורץ מה שהקשה אאמ"ו ז"ל בספרו הר המוריה על הרמב"ם ז"ל ה' תמידין ומוספין פ"ה ה"ד ס"ק י"ט בשם התוי"ט ספ"ב דמגילה אמאי פסק הרמב"ם שם כת"ק דר' יוסי כיון דסתם מתניתין במגילה שם כר' יוסי כדאי' שם זה הכלל כו' עיי"ש היטב שהאריך בזה. וגם מתורץ מה שהקשה הלח"מ בה' מעשה הקרבנות פ"ד ה"ו שהביאו אאמ"ו ז"ל בספרו שם ס"ק י"א דהרמב"ם כתב שם כסתמא דמתני' במגילה שם דהוא כר' יוסי ובה' תמידין ומוספין שם פסק כת"ק דר' יוסי שם עיי"ש. דיש לומר דסתמא דגמרא במגילה שם סבר כר' אמי במנחות שם דפלוגתא דת"ק ור' יוסי שם בדיעבד הוא דוקא אבל לכתחלה גם ר' יוסי מודה דבעי תמיד דוקא וסתמא מתניתין במגילה שם איירי בדיעבד דוקא הוא וכר' יוסי והרמב"ם בה' תמידין ומוספין שם איירי בלכתחלה דוקא וכמו שכתב בה' מעשה הקרבנות שם אחר שהעתיק המשנה דמגילה שם כתב ואף על פי כן זריזין מקדימין למצות ע"כ. וכן בת"ת איירי נמי בכל אדם לכתחלה מחויבים לקבוע זמן ביום ובלילה ולא די בק"ש שחרית וערבית. ועוד אפשר לומר דסתמא דגמרא במגילה שם פירש הפלוגתא דת"ק ור' יוסי במנחות שם לכתחלה דוקא אבל בדיעבד מודה ת"ק לר' יוסי. ולפי דת"ק לא אמר מפורש איך הדין בדיעבד אלא מדר' יוסי שפירש טעמו ידעינן נמי דעתו דהת"ק ומתניתין במגילה שם איירי בדיעבד לכך קאמר הגמרא שם דסתמא מתניתין קאמר זה הכלל לאתויי סידור וסילוק בזיכין כשר בדיעבד לת"ק דר' יוסי דהלכה כת"ק והטעם הוא כר' יוסי דאמר אף לכתחלה מותר דהא דכתיב לפני תמיד תמיד שלא ילין בלא לחם והלכה הוא כת"ק שהוא ר"מ כיון דרב תנא הוא ולית לו כללא דר' יוחנן בעירובין שם ר"מ ור"י הלכה כר' יוסי והלכה כרב באיסורא. עוד נראה לי לומר דבר חדש בהירושלמי יומא שם אמר ר' יוחנן מישיבת אהרן ובניו למד ר' יוסי כמה דתימר בישיבת אהרן ובניו צריך שימסור יום ללילה ולילה ליום הכא צריך שימסור יום ללילה ולילה ליום ר' חייא בר יוסף אמר מכיון שמסר יום ללילה די מה אמר ר' חייה בר יוסף בישיבת אהרן ובניו מה אין תמן שכתוב בו תמיד את אמר מכיון שמסר יום ללילה די כאן שאין כתוב בו תמיד לא כל שכן אשכחת אמר על דעתי' דר' יוחנן היה שם שבע מעמידות וששה פירוקין על דעתי' דר' חייה בר יוסף היה שם ארבע עשרה עמידות ושלש עשרה פירוקין ע"כ. לכאורה הגירסא זו קשה להולמה. ובאמת הקרבן העדה שם מהפך הגירסא דלר' יוחנן היה י"ד עמידות וי"ג פירוקין ולר' חייה בר יוסף היה שם ז' עמידות וששה פירוקין. ואף שהפני משה שם קיים שפיר הגירסא שלפנינו ופירש דלדעתי' דר' יוחנן שהיה צריך שישבו שם כל הלילה מבלי הפסק עיי"ש. זה מלתא בלא טעמא הא כמו שהיום מוסר ללילה אין צריך שישבו בכל היום כן נמי הוא הלילה מוסר ליום אין צריך שישבו שם בכל הלילה דוקא. אלא כיון שמסר היום ללילה וישבו שם מקצת הלילה ואח"כ פירקו ובסוף הלילה קודם הבוקר העמידו כדי למסור הלילה ליום. ועוד לפי פירוש הפני משה ז"ל. דצריך שישבו שם כל הלילה לר' יוחנן שאמר שהיום ימסור ללילה ולילה ימסור ליום א"כ בת"ת דכתיב לא ימוש והגית בו יומם ולילה צריך נמי למסור היום ללילה והלילה ליום וצריך ללמוד כל הלילה דוקא אף לר' יוסי אף בדיעבד אי נמי לכתחלה לכל אדם. וזה חומרא גדולה מאד ובפרט שהיפך מזה אמר ר' יוחנן משום רשב"י במנחות שם קרא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש והגית בו יומם ולילה. ובמלואים נמי כתיב ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים. ומאי שנא יומם ולילה דמלואים מיום ולילה דת"ת. לפיכך נראה לי לומר באמת לר' יוחנן דסבר צריך שימסור יום ללילה והלילה ליום במלואים. אין צריך ישיבה שם כל הלילה אלא די במקצת הלילה בתחלה ובסוף ובהפסק באמצע הלילה. מכל מקום אתי שפיר כגירסת פירוש' שלפנינו דלר' יוחנן לא היו אלא ז' עמידות וששה פירוקין לא מטעם חיוב הישיבה כל הלילה אלא מטעם אחר שכמו דאיתא בירושלמי שם אמר ר' זעירא זאת אמרת שהקמת הלילה פסולה לעבודת היום ע"כ כך בלחם הפנים הדין הוא שצריך הסידור הלחם על השלחן ביום דוקא ולא בלילה והסידור הלחם בלילה פסול הוא ליום כיון דאין עבודה בלילה אלא ביום ואם סידר הלחם בערב היום ומסר היום ללילה ואחר קצת הלילה לפרוק המשכן ולהעמידו אח"כ בלילה א"כ בטל ממילא הסידור של היום והסידור של הלילה אחר העמידה לא מהני כלום דאין עבודה בלילה ואין סברא כלל לומר דהסידור הראשון של היום לא יבטל בלילה מטעם שהלחם מונח על השלחן ולא סילקו ממנו. זה אי אפשר לפי שאחר שפירקו המשכן והעמידו צריך סילוק וסידור חדש את הלחם על השלחן. דאל"כ הוה בזה הדין תעשה ולא מן העשוי משום הכי לא היה פירוק ועמידה כלל בלילה כל שבעת ימי המלואים לרבי יוחנן דסבר צריך היום למסור ללילה והלילה צריך למסור ליום והסידור הלחם מיום ראשון מהני ליום השני לר' יוסי דאמר שלא ילין בלא לחם הוה שפיר לפני תמיד אבל לר' חייא בר יוסף שם דאמר כיון שמסר יום ללילה די. אם כן אין צריך סידור הלחם מיום ליום אלא בכל יום ויום הי' סידור בפני עצמו לכך היה פירוק ועמידה נמי בלילה והיה שם י"ד פירוקין וי"ג העמידין. ובזה אתי נמי שפיר הגירסא שלפנינו בתר הכי בירושלמי שם אשכחת אמר על דעתיה דר' יוסי בר'

יהודה

בגמ' הא נשים מעכבין ומסיק הא רבי יוסי הא רבי יהודה (לה) אומר רבינו תם דאע"ג דסתם מתני' כר' יהודה מ"מ הלכה כר' יוסי דנשים סומכות רשות ונשים נמי לא מעכבין אם רוצות לברך (לו) ואין בו משום ברכה לבטלה והא דדרשינן בפ"ק דתמורה את ה' אלהיך תירא שלא להוציא שם שמים לבטלה היינו בלא ברכה אבל כי ברך ברכה שא"צ (לז) לא הוי אלא מדרבנן (לח) הלכך נשים מברכות וראיה מסומא דמברך על כל ברכה אפילו לר' יהודה דאמר פטור מכל מצות האמורות בתורה (לט) ויש לחלק דסומא מדרבנן מיהא חייב ויכול לברך אשר קדשנו במצותיו (מ) וצונו מלא תסור אבל נשים מ"ע שהזמן גרמא אפילו מדרבנן לא מחייבי (מא) כדמוכח בפרק מי שמתו ומקטן דמברך ברכת המזון נמי אין ראיה לנשים דקטן יבא לידי חיוב וחייב להנכו ואינו מוזהר על לא תשא עיין בהלכות ציצית ובפרק הקורא את המגילה: אמר ר' אלעזר אפילו בשבת (מב) הני מילי בקטן שהגיע לחינוך

יהודה היה שם כ"א עמודות ועשרים פירוקין ע"כ. א"כ לפי זה יש לומר דין חדש בת"ת דלר' יוחנן דסבר צריך משירה מיום ללילה ומלילה ליום בתמיד ובמלואים הוא הדין בתורה לא קיים לא ימוש אלא א"כ משר היום ללילה והלילה ליום בתורה. ולר' חייא בר יוסף דסבר משר היום ללילה די בלחם הפנים ובמלואים הוא הדין אם משר היום ללילה בתורה די וקיים בזה לא ימוש בדיעבד. וקולא גדולה היא יותר מק"ש שחרית וערבית ואפשר שעל זה כמי כיון הרמב"ם ז"ל בה' ת"ת לעיל שכתב מחויב לקבוע זמן ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה היינו אם למד בין הערבים מקצת זמן בסוף היום ומקצת זמן בתחלת הלילה קיים בזה לא ימוש כר' חייא בר יוסף ואין צריך ללמוד בשחרית כלל. ומתורץ בזה קושית הלח"מ הנ"ל אמאי לא פסק הרמב"ם כר' יוחנן דמיקל טפי דיוצא בק"ש שחרית וערבית לפי שזה שקבוע זמן ביום ובלילה היא קולא יותר הרבה כר' חייא בר יוסף בירושלמי שם דאמר במשר היום ללילה די בדיעבד אבל לכתחלה מחויב מדרבנן כל אדם ללמוד הרבה כפי כחו כדאיתא בקדושין (ל' א') כתיב ושננתם אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם עד שיהיו שנונים ומחודדים בפיך וישלים אדם שליש במקרא ובמשנה ובגמרא כמו שכתב הר"ן נדרים (ח' א') בק"ש שחרית וערבית פטור מחיוב דאורייתא המושבע מהר סיני ואף שחייב עוד מדרבנן לקיים לא ימוש כפי כחו לכ"ע מ"מ שפיר חל על זה שבועתו ועובר על בל יחל דברו עיי"ש ודו"ק. עוד נראה לי לפרש הא דאמר ר' יוחנן במנחות שם דאסור לאמרו לפני עם הארץ. ובילקוט גרס אביי אמר אסור לאמרו לפני עם הארץ ורבא אמר מצוה לאמרו לפני עם הארץ ע"כ. דקשה לפירש"י שם איך פליגי בסברא הפוכה כזו היינו טעמא דרבא סבר דחשיבות הת"ח גדול מאד בזה שבידם לאוקמי שמעתתא אליבא דהלכתא כפי דעתם ורבא לשיטתו ברכות (ח' א') מיום שחרב ביהמ"ק אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד. וכן איתא במדרש רבה ויקרא פמ"ט אין יום ויום שאין הקב"ה מחדש הלכה בבית דין של מעלה וכן אמר רבא יומא (כ"ו א') צורבא מרבנן דמורי לא אתי אלא מלוי או מיששכר. ומסיק שם לאוקמי שמעתתא אליבא דהלכתא קאמר וכן אמר במכות (כ"ב ב') כמה טפשאי איגשי דקיימי קמי ס"ת ולא קיימי מקמי ת"ח דאלו בתורה כתיב ארבעים יכנו ואתו רבנן ובצרו חדא. וכן אמר רבא לבני בנימין אסיא סנהדרין (צ"ט ב') כי הוו מייתי טרפתא קמיה כי הוה חזי בה טעמא להתירה א"ל חזו דקא שרינא לכו עורבא כי הוה חזי לו טעמא לאיסורא א"ל תחזו דקא אסרנא לכו יונה כדי שלא יאמרו עוד מאי אהני לן רבנן מעולם לא שרו לן עורבא ולא אסרו לן יונה היינו בזה הראה להם שכחו גדול בהלכה למעשה יותר משאר ת"ח הלומדים תמיד ואין בידם לחדש הלכה למעשה. וכן התם נמי אמר רבא במנחות שם דמצוה לאמרו לפני עם הארץ היינו להראות להם בזה נמי את גודל כחם של הת"ח העוסקים תמיד בתורה ומחדשים הלכה למעשה להיתרא דכח דהיתרא עדיף להם. ויש גם בידם כח יותר מהתורה עצמה דאילו בתורה כתיב לא ימוש מפיך והגית בו יומם ולילה היינו ממש לדעתם כפשוטה אם כן אסור להם לבטל ולעסוק בישובה של עולם והחכמים התירו בק"ש שחרית וערבית בלבד וק"ל: (לה) אומר ר"ת בתוס' בפרקין (ל"ג א') ד"ה הא ר' יהודה הא ר' יוסי כו' והר"ן והרא"ש סימן ז'. (לו) ואין בו משום ברכה לבטלה משום נחת רוח לנשים לקיים המלוה: (לז) לא הוי אלא מדרבנן כדאיתא ברכות (כ"ג א') אמר רב ואי תימא ר"ל ואמרי לה ר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרווייהו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא ע"כ: (לח) הלכך נשים מברכות מטעם הם אמרו והם אמרו מותרת לברך משום נחת רוח לנשים כמו שהתירו הקפת ידייהו בסמיכה של קדשים בחגיגה (ט"ז ב') אף שאסרו בהקפה משום עבודה בקדשים ודו"ק: (לט) ויש לחלק דסומא מדרבנן מיהא מחייב. זה דעת הר"י בתוס' שם בפרקין ובהג"א כאן אבל הר"ן והרא"ש הסכימו לדעת ר"ת וכן פסקו הטוש"ע או"ח סימן תקפ"ט. והגמיי' פ"ג מה' ציצית אות מ' כתב דרש"י והרמב"ם אוסרים ור"ת ושאר פוסקים הרבה מתירי' לנשים לברך. וכן הג"א סוף פ"ג דסוכה כתב ראיה לאסור מגמרא דסוכה (מ"ב א') דתנן מקבלת אשה מיד בנה ובעלה ומחזירתו למים בשבת כו' ופריך הגמרא פשיטא מהו דתימא הואיל ואשה לאו בת חיובא היא אימא לא תקבל קמ"ל פירש"י כיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל ע"כ ואי יכולין לברך מאי איריא דראוי לאנשים תיפוק לו דראוי לה לעצמה ליטול ולברך אבל ר"ת מתיר לה לברך ומפרש כאן בע"א ונראים דברי רש"י מא"ז עכ"ל. וכתב הב"ח או"ח סימן תרנ"ד על פירש"י הנ"ל ופירושו זה לפי שיטתו כהרמב"ם דאין הנשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא אבל לר"ת דמתיר לברך מפרש כפשוטו קמ"ל כיון דראוי לה לעצמה ליטול ולברך אין בו משום איסור טלטול ועיין בהג"א שם עכ"ל. באמת תמהני איך אפשר לומר דרש"י יפרש סתמא דמתניתין שם לדעת עצמו דוקא והא מצינו איפכא דרבי כתב כאן ר"ה (ל"ג ב') מתניתין כר' יהודה דמעכבין לנשים אף דלא קי"ל כוותיה כמו שכ' התוס' בשם ר"ת שם. לכך נראה לי לפרש ולומר דרש"י פירש בסוכה שם אליבא דכ"ע דאף לר"ת דמתיר לנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא דוקא ברשות וליכא איסור שבות כמו שכתב הגמיי' פ"ג מהלכות ציצית שם. וסתם מתניתין דפ"ג דסוכה מקבלת אשה כו' איירי ביו"ט ראשון של חג שחל בשבת דלולב מותר בגבולין מטעם דחיובו איתא מן התורה כדאיתא שם (מ"ג א') אלא ראשון דאיתא מן התורה בגבולין לא גזרו בהו רבנן הנך דליתנהו מן התורה בגבולין גזרו בהו רבנן ע"כ אם כן בנשים אף למ"ד סומכין רשות ומותרות ליטול הלולב ביו"ט משום נחת רוח שמקיימים המצוה ומברכות על מ"ע שהזמן גרמא לדעת ר"ת מ"מ כשחל יו"ט ראשון של חג בשבת אסורות נשים לברך על הלולב מטעם איסור שבות משום גזרה דרבנן שמא יוציאו לר"ה כמו שגזרו בשאר הימים שחל בשבת משום דעיקרו מדרבנן והכי פירושו דהגמרא שם פשיטא מהו דתימא הואיל ואשה לאו בת חיובא היא היינו מדאורייתא לכ"ע אף ביום ראשון אימא לא פירש"י דלגבה איכא איסור טלטול היינו לכ"ע אף למ"ד דנשים סומכות רשות דוקא ביו"ט הוא אבל לא בשבת קמ"ל פירש"י כיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל היינו כיון דאנשים מחויבים מדאורייתא בלולב ביו"ט ראשון א"כ אף בשבת לא גזרו להם רבנן ומותרים ליטול הלולב לכך לא אסרו חכמים הטלטול אף לנשים בשבת משום דיש ללולב תורת כלי. אבל לברך בשבת אסור לנשים אף בזמן המשנה לכ"ע מטעם שבות כדעת הגמיי' הנ"ל עיי"ש ודו"ק: (מ) וצונו מלא תסור שבת (כ"ג א') סוכה (מ"ו א'): (מא) כדמוכח פרק מי שמתו (כ' ב'): (מב) הני מילי בקטן שהגיע לחינוך זה לשון הרי"ף בפרקין. ומסיק שם ואיש

לחינוך (מג) וכן פירש רש"י בקטן שהגיע לחינוך מתעסקין וכ"ש שאין מעכבין (מד) ור"י פי' איפכא דבקטן שהגיע לחינוך אין מעכבין אותו מלתקוע אפילו בשבת אבל לא אמרינן ליה לתקוע כיון דאיכא איסורא מדרבנן ומ"מ לא מיחייב להפרישו כיון דאי לאו שבת היה מצות היום בשופר וקטן שלא הגיע לחינוך מתעסקין בו כלומר שרי להתעסק ואפילו בשבת ולא משום דחייב להתעסק ואע"ג דבפרק חרש מוכיח דאף באיסור דרבנן לא ספינן ליה בידים מ"מ הכא שרי להתעסק ולתקוע אפילו בשבת כיון דזימנין דאיכא מצוה בתקיעת שופר ולא דמי לשאר איסורין: אתקין רבי אבהו בקיסרין תקיעה שברים תרועה תקיעה

נראה

אית דאמרי איפכא ע"ז פירש המרדכי כאן דפירוש הראשון כפירש"י ופירוש השני הוא פירוש הר"י בתוס' בפרקין שם שפירש איפכא: (מג) וכן פירש"י בקטן שהגיע לחיוך בפרקין (ל"ג ב') עיין בט"ז או"ח סי' תקל"ו ס"ק ב': (מד) ור"י פירש איפכא. בתוס' בפרקין (ל"ג א') ד"ה תניא נמי הכי כו': (מה) איתא ברמב"ם פ"ב ה"ז מה' שופר התינוקות שלא הגיעו לחנוך אין מעכבין אותן מלתקוע בשבת שאינו יו"ט של ר"ה כדי שילמדו ומותר לגדול שיתעסק עמהן כדי ללמדן ביו"ט בין קטן שהגיע לחנוך בין קטן שלא הגיע לחנוך שהתקיעה אינה אסורה אלא משום שבות עכ"ל. פירש הה"מ דעת הרמב"ם שם כמו ואית דאמרי איפכא בהרי"ף כאן ור"י בתוס' שם דקטן שלא הגיע לחנוך קיל מקטן שהגיע לחנוך. ודעת הראב"ד בהשגות שם כלשון הראשון בהרי"ף כאן וכדעת רש"י שם דקטן שהגיע לחנוך קיל משלא הגיע לחנוך. ומסיק שם הה"מ וכתב רבינו בשבת דאינה יו"ט של ר"ה לפי שביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת ודאי מעכבין אותן שלא יאמרו שתוקעין ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת וכן נראה מן הירושלמי עכ"ל. והר"ן בפרקין כתב אמר רבי אלעזר ואפילו בשבת פירוש שאפילו בשבת מותר להתעסק עמהם כדי שילמדו בשבת ומיהו דוקא ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אבל בשבת אחרת לא והכי איתא בירושלמי אמר רבי אלעזר מתניתין בגדול ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת ותני כאן מלמדין לתקוע פירוש בגדול קטן שהגיע לחנוך עכ"ל. נראה לי דט"ס הוא בהר"ן וכצ"ל ותני כן מתלמדין לתקוע כו' פירוש בגדול קטן שהגיע לחנוך עכ"ל. היינו דהר"ן פירש את הירושלמי הא דאמר ר' אלעזר מתניתין בגדול פירוש קטן שהגיע לחנוך כמו שפירש הרי"ף ללשון ראשון ורש"י שם והב"י או"ח סימן תקפ"ח הביאם עיי"ש. קשה לי באמת איך הביאו הר"ן והה"מ שהם מתנגדים בדבריהם זה לזה ראיה לדבריהם ממקום אחד מהירושלמי הנ"ל. וזה לשון הירושלמי שלפנינו בר"ה פ"ד סוף ה"ט א"ר אלעזר מתניתין בגדול ביו"ט של ר"ס שחל להיות בשבת ותני כן מתלמדין מלתקוע בשבת אין מעכבין את התינוקות מלתקוע ביו"ט עכ"ל. דלהר"ן שהביא ראיה לדבריו מרישא. קשה מסיפא דמסיק דוקא ביו"ט אין מעכבין משמע אבל בשבת מעכבין. ולהה"מ דשפיר ראיה מסיפא אבל קשה מרישא. ועוד קשה על הירושלמי איך הביא ראיה מהברייתא שסותרת עצמה מרישא לסיפא. כפירכת הגמרא בבבלי שם. ויש לומר דהר"ן והה"מ פירשו כן לפי דעת ה"ר אפרים שהביאו הר"ן לקמן בפרקין שכתב וכתב רבינו אפרים ז"ל שעכשיו אסור לתקוע לכל קטן בשבת כלל ואפילו בשבת של ר"ה שלא נאמרו דברים הללו אלא בזמן שהיתה תקיעת שופר דוחה את השבת וכן דעת הר"ז הלוי ז"ל וכן מוכח בירושלמי כו' עכ"ל. היינו דמרישא דירושלמי מוכח שפיר דבר"ה שחל בשבת מלמדין לקטן שהגיע לחנוך וכל שכן שאין מעכבין כפירש"י ופי' הראשון של הרי"ף שם. ולזה הביא הירושלמי ראיה מהתוספתא מרישא דתוספתא דתני כן מתלמדין מלתקוע בשבת היינו בר"ה שחל בשבת דוקא ולקטן שהגיע לחנוך כפירוש הר"ן ורש"י שם. וסיפא דברייתא דתני אין מעכבין את התינוקות מלתקוע ביו"ט דמשמע אבל ביום טוב שחל בשבת מעכבין מיירי במקום שאין תקיעת שופר דוחה שבת כלל משום גזרה שמא יעבירנו. וכן נראה לפרש הגמרא בערכין (ב' ב') הכל חייבין בתקיעת שופר לאתויי מאי לאתויי קטן שהגיע לחינוך דתנן אין מעכבין את הקטן מלתקוע ביו"ט ע"כ. דלא הקשה מזה על פירש"י והרי"ף ללשון ראשון כאן כמו שהקשו התוס' ר"ה (ל"ג א') ד"ה תניא נמי הכי כו'. דמפורש דמתני' דמיירי בקטן שהגיע לחנוך דוקא אין מעכבין ביו"ט אבל בשבת מעכבין. דיש לומר דט"ס הוא בגמרא ערכין שם תיבת דתנן וצ"ל דתניא כו'. וקאי על הברייתא שהביא הירושלמי הנ"ל דמיירי בזמן הזה דאין תקיעת שופר דוחה שבת בשביל גזרה דרבה כמו הירושלמי לפירש"י והרי"ף והר"ן לדעת ה"ר אפרים ז"ל. וכן מוכח מהרמב"ן במלחמות בפרקין עיי"ש אבל המשנה בר"ה (ל"ב ב') מיירי במקום שיש ב"ד שהתקיעת שופר דוחה שבת לפיכך פירש"י אליבא דר' אלעזר דאמר אפי' בשב' הא דאין מעכבין בקטן שלא הגיע לחנוך דוקא ואשמעינן אף שהגיע לחנוך לחיוב שבת מ"מ אין מעכבין מלתקוע דאסור שבות הוא. אבל אין מתעסקין עמו לתקוע בשבת כיון דלא הגיעל חנוך מצות שופר. כפירוש התוס' בערכין (ב' ב') ד"ה אין מעכבין תינוקות מלתקוע כו' וכפירוש הקרבן נתנאל על הרא"ש בפרקין סי' ז' ס"ק כ' והא דמתעסקין עמו עד שילמוד לתקוע בשופר בר"ה שחל בשבת בקטן שהגיע לחנוך דוקא. ולפירוש ר"י בתוס' כאן ואית דאמרי ברי"ף דסברי קטן שלא הגיע לחנוך קיל מקטן שהגיע לחנוך מיירי הירושלמי הנ"ל רישא וסיפא במקום ב"ד שתקיעת שופר דוחה שבת והא דאמר ר' אלעזר מתניתין בגדול ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת. היינו סיפא דמתניתין אבל מתעסקין עמהן עד שילמדו מיירי בקטן שלא הגיע לחנוך לכך הגדול תוקע עמהן אפילו ביום טוב שחל בשבת. ותני כן מתלמדין מלתקוע בשבת היינו דהברייתא נמי מיירי בקטן שלא הגיע לחנוך לכך מתלמדין עמו אף הגדול לתקוע בשבת. ורישא דמתני' כאן אין מעכבין את הקטן מלתקוע מיירי בקטן שהגיע לחנוך דוקא לכך אין מעכבין אבל אין מתעסקין לכתחלה עמהן בשבת. וסיפא דהברייתא בירושלמי שם ובבלי בגמרא ערכין שם אין מעכבין מלתקוע ביו"ט דמיירי בזמן הזה במקום שאין ב"ד ואין תקיעת שופר דוחה שבת. ולפי זה שפיר פירש הה"מ דברי הרמב"ם הנ"ל כדעת הר"י ואית דאמרי ברי"ף דהרמב"ם לקח דינו מהירושלמי הנ"ל והרמב"ם מיירי לדינא בזמן הזה במקום שאין ב"ד ואין תקיעת שופר דוחה שבת לכך כתב התינוקות שלא הגיעו לחנוך אין מעכבין אותן מלתקוע בשבת שאינה של ר"ה כדי שילמדו. כפירוש ר"י ואית דאמרי ברי"ף ומותר לגדול שיתעסק עמהן כפירוש הירושלמי המתניתין אבל מתעסקין עמהן כדי שילמדו. א"ר אלעזר מתניתין בגדול ביו"ט של ר"ה שחל לפיות בשבת היינו במקום ב"ד שתקיעת שופר דוחה את השבת. ומה שכתב הרמב"ם ביו"ט בין קטן שהגיע לחנוך כו' המקור הוא מסיפא דברייתא בירושלמי ובגמרא ערכין שם כל זה לפירוש הה"מ והגמיי' שם דעת הרמב"ם וכמו שכתב הב"י או"ח סי' תקפ"ח. אבל הט"ז פליג עליהם וכתב שם סימן תקל"ו ס"ק ב'. ולעד"נ דמ"ש הרמב"ם בסוף כדי ללמדן ביו"ט ר"ל ביו"ט שהוא שבת והרישא קאי דאמר תחלה דבשבת גרידא בהגיע לחנוך מעכבין עליהם ובלא הגיע אין מעכבין אבל אין מתעסקין עמהן אבל אם יש יו"ט בשבת שהיום ראוי לתקיעה מותר אפילו להתעסק ואפילו הגיע לחנוך וזה מוכח דהא סיים שאינה אסורה אלא משום שבות והוא דוקא בשבת כמ"ש שם קודם לזה ותו דהא פתח הרמב"ם בשבת גרידא והיה לו לסיים בשבת שהוא יו"ט מה דינו שזה היפוכו ולמה סיים ביו"ט אלא ודאי כדפרישית דהרמב"ם מיירי שם בשבת בדין הסמוך לזה שם ובא כאן לחלק בין שבת גרידא לשבת שהוא יו"ט כצ"ל נכון כו' עכ"ל. לפי זה יש נמי לפרש הא דאמר בירושלמי שם ובערכין שם אין מעכבין את הקטן לתקוע ביו"ט היינו ביו"ט של ר"ה שחל בשבת. וזהו כדעת הרמב"ן במלחמות בפרקין וכן כתב הר"ן בשמו דפליג על ה"ר אפרים הנ"ל. וסבר דכל הגאונים

סברי

(מח) נראה לר"י דצריך להאריך בתקיעות תקיעה שברים תרועה תקיעה יותר מתקיעות של קש"ק וקר"ק דהא קשר"ק עבדי' משום ספיקא דגנח ויליל א"כ הויא להו כולהו שברים ותרועה חדא תרועה ואמרינן שיעור תקיעה כתרועה וכן תקיעות של קש"ק צריך להאריך יותר מתקיעות של קר"ק ואם האריך בכולהו תקיעות יותר מכשיעור בזה אין לחוש כדתנן תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת אלמא דיכול להאריך יותר מכשיעור. וגם אין לחוש אם עשה ארבעה או חמשה שברים שהשברים במקום תרועה והויא לה כתרועה אריכתא כמו שאין מקפידין ביבבות: הג"ה (מט) והר"ר יצחק [חזקיה] הגיה וז"ל (נ) ול"נ שא"צ ליזהר שלא יאריך בשברים שיעור שלשה כחות של כל שהוא דהא דעבדינן שברים היינו משום גנוחי גנח א"כ תקיעה לא הוי רק שיעור ג' גניחות והם גדולים יותר ובשביל זה תקיעה דתקיעת שברים תרועה תקיעה (נא) לא הוי אלא כשיעור ג' גניחות וג' ילולות וגניחות פירש בקונטרס כדרך החולים המאריכים בגניחותיהם. (נב) ואם יקצר בשברים הרבה נראה לי דלא יצא ומתניתין דקתני ג' יבבות קסבר דילולי יליל כדאיתא בגמרא ולפ"ז פי' הקונטרס דהוא ג' כחות בעלמא אבל גניחה פי' דהוה טפי מתרועה. (נג) ובפרק החליל אמרינן אין בין תקיעה לתרועה ותקיעה ולא כלום ומסיק דלגמרי

סברי דאף בזמן הזה שאין ב"ד מותר ללמוד את הקטן לתקוע בשבת שכתב אלא שאני תמהני על הגאונים ז"ל שכתבו כולם בחבוריהם ומדבריהם יש ללמוד שהיו סוברין שלא ביבנה בלבד נאמרה אלא בכל יום ראשון של ראש השנה שחל להיות בשבת בכל מקום לפי שאין בלמוד גזרה דרבה ואין בו אלא איסור שבות. לתקיעה עצמה וכיון שהיא למצוה מותרת שהם צריכים להתלמד כדי לתקוע למחר ולהכנס במצות ומתעסקים עמהן בשבת זו ומיהו בשבת אחרת אין מתעסקין עמהן וז"ש אמר ר' אלעזר מתניתין בגדול קטן שהגיע לחינוך ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת ותנן מלמדין לתקוע בשבת פירוש בגדול קטן שהגיע לחינוך שלא כדברי מקצת המפרש' שהחליפו הדבר עכ"ל. וזהו כמו שהגהתי לשון הר"ן לעיל. וזהו כמו שפירש"י דמתעסקין עמהן כדי שילמדו מיירי בקטן שהגיע לחנוך. ורישא דמתניתין וסיפא דברייתא אין מעכבין את הקטן מלתקוע ביו"ט שחל בשבת מיירי בקטן שלא הגיע לחנוך כדלעיל. והרמב"ם הנ"ל סבר דבר"ה שחל בשבת הקטן שהגיע לחנוך קיל מכשלא הגיע לחנוך. וסיפא דמתניתין אבל מתעסקין עמהן כדי שילמדו דמיירי בר"ה שחל בשבת ובקטן שהגיע לחנוך ורישא דמתניתין אין מעכבין את הקטן מלתקוע דמיירי בשבת גרידא ובקטן שלא הגיע לחנוך דוקא לכך אין מעכבין אבל לא מתעסקין דמיירי בשלא הגיע לחנוך לשופר אבל הגיע לחנוך לשבת כפירוש התוס' בערכין שם אבל הברייתא דהירושלמי הנ"ל הרישא מיירי בקטן שלא הגיע לחנוך מתלמדין הקטן בשבת שאינה ר"ה. וסיפא דברייתא שם ובערכין שם שאין מעכבין הקטן מלתקוע ביו"ט שחל בשבת מיירי בקטן שהגיע לחנוך ודוקא בשבת שחל ביום טוב של ר"ה אבל בשבת גרידא מעכבין לקטן שהגיע לחנוך ולכך נקט אין מעכבין משום דיוקא בשביל שבת גרידא דאף מעכבין לקטן שהגיע לחנוך אבל באמת להקטן שהגיע לחנוך ביום טוב של ר"ה שחל בשבת מלמדין אותו להקוע לכתחלה כדתנן במתניתין כן נראה לי דהרמב"ם לקח דינו מן הירושלמי הנ"ל ומהגמרא ערכין שם כדכתב המראה פנים שם בירושלמי. אבל לא כפירושו שם עיי"ש היטב ודו"ק: (מו) איתא בש"ס בפרקין (ל"ג א') ואין חותכין אותו בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום לא תעשה משום שבות מגלא לא תעשה סכינא פירש"י סכינא דדרכו בכך והוי מלאכה גמורה ע"כ. ברי"ף והר"ן והרא"ש כאן סי' וא"ו הגירסא מהופך לא בדבר שהוא משום שבות סכינא לא תעשה מגלא. וכן כתב ה"ר ירוחם נתיב וא"ו ח"ב והרגים בזה ג"כ הפרישה או"ח סי' תקפ"ו עיי"ש. (מז) ברש"י בפרקין (ל"ד א') ד"ה ה"ק אי לאו ג"ש. אי לא נאמרה ג"ש זו למשה מסיני לדונה הייתי מביא הכל בהיקשא כלומר מעצמו עכ"ל. כתב רעק"א ז"ל בגליון הש"ס. רש"י ד"ה ה"ק כו' מעצמו עיין סוכה (ל"א א') רש"י ד"ה לא מקשינן וצ"ע עכ"ל. היינו דרש"י כתב בסוכה שם ולא ניתן לדרוש מעצמו מכל י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן אלא ק"ו. וכן פירש"י בכל מקום בש"ס דאין אדם דן ג"ש מעצמו אלא ק"ו. בסנהדרין (ע"ג א') מנחות (פ"ב ב'). ונראה לי לתרץ דמה שכתב רש"י כאן כלומר מעצמו לא קאי על האדם הלומד כסברת הגאון רעק"א זצ"ל אלא קאי על הקרא שממנו לומדים שהיקש

היינו אי לאו ג"ש דילפינן ר"ה מיוה"כ של יובל הייתי לומד מרב היקש מעצמו של קרא דוקא אבל לא ליתן של זה בזה ושבדל יש בי היקש לג"ש בזה דאילו בהיקש לא ידעינן אלא שיהיו כל התרועות של חדש השביעי זה כזה מה תרועה של יוה"כ של יובל בשופר ותקיעה לפניו ולאחריו כך תרועה של ר"ה בשופר ותקיעה לפניו ולאחריו אבל לא ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה. שאינם שוים במספר התרועות אלא כמפורש בהם הקרא ביוה"כ של יובל תרועה א' ובראש השנה שני תרועות. והשתא דאתיא מג"ש שהיקשא לא צריך ללמוד מרבי דדי לנו הג"ש שלמדתי מרבי מטעם דהג"ש עדיף לן מהיקש דילפינן מג"ש נמי ליתן של זה בזה ושל זה בזה היינו שני תרועות דכתיב בר"ה ליתן ביוה"כ של יובל והתרועה דכתיב ביוה"כ של יובל ליתן נמי בר"ה דילפינן ג"ש מרבי שביעי שביעי בר"ה שלשה תרועות וביוה"כ של יובל שלשה תרועות. וכן מצאתי הון לי מפורש בבעל המאור בפרקין שפירש כן ומסיק וה"ר שלמה ז"ל פירש כן עכ"ל. מלשון זה נראה שפיר שכיון גם כן הבעל המאור בדעת רש"י כאן כמו שפירשתי בכוונת רש"י ודלא כסברת רעק"א זצ"ל עיי"ש היטב ודו"ק: (מח) נראה לר"י דצריך להאריך בתקיעות קשר"ק. כ"כ התוס' בפרקין (ל"ד ב') ד"ה שיעור תרועה כשלש יבבות כו'. והרא"ש והר"ן כאן והטור או"ח סי' תק"צ: (מט) והר' יצחק כן גירסת הב"י או"ח סי' תק"צ. והב"ח שם גרס חזקיהו הגיה: (נ) ול"נ שאין צריך שלא יאריך בשברים שיעור שלשה כחות. כן כתב הג"א כאן וכן פסק הרמ"א בשו"ע שם סעיף ג'. וכתב המ"א שם ס"ק ב' ד"ה יותר מדאי כו' וכתב הב"ח כו' ומ"מ אבל ג' שברים לכ"ע הוי כשיעור ט' כחות ופחות מכאן לא יצא וצריך לחזור לראש כנ"ל עכ"ל ומ"מ אבל ג' שברים כו' והפוסקים כתבו דלכתחלה לא יאריך בשבר א' כמו ג' כחות ואיך כתב הוא לכ"ע הוי ט' כחות וצ"ע ואפשר דט"ס הוא וכן נוהגין שלא להאריך בהן כ"כ כשיעור ט' כחות עכ"ל. נראה לי ליישב קושייתו דהב"ח כתב שם דג' שברים צריך הפסק בנתיים וג' יבבות בתרועה אין צריך הפסק לכ"ע עיי"ש. א"כ לפי זה מה שכתב הב"ח אבל ג' שברים לכ"ע הוי כשיעור ט' כחות. היינו ג' שברים שהפסק בנתיים לכ"ע הוי כמו שיעור ט' כחות בלא הפסק בנתיים א"כ הוי שפיר שבר אחד פחות מג' כחות בלא הפסק עיי"ש היטב ודו"ק: (נא) לא הוי אלא כשיעור ג' גניחות וג' ילולות עיין בד"מ או"ח סי' תק"צ אות ב' שכתב בשם ת"ה מ"מ באלו התשר"ת שתוקעין לדעת ר"ת בסדר הברכות כדלקמן בסי' תקל"ב שעושין תשר"ת בשביל ספק תש"ת ותר"ת באותן תשר"ת צריך ליזהר שלא יאריך בשברים כג' גניחות דשמא קש"ק הוא אמת ושיעור תרועה ותקיעה כג' גניחות ואם האריך ה"ל תקיעה ולא שברים וליכא למימר דנפקי ממ"נ וק"ל עכ"ל. היינו כיון דלר"ת צריך לתקוע ג' שברים ותרועה דתשר"ת על סדר הברכות בנשימות שתים דוקא כדכתב התה"ד שהביאו הב"י שם עיי"ש ודו"ק: (נב) ואם יקצר בשברים הרבה נראה לי דלא יצא כן כתב נמי בהג"א כאן והביאם הב"י שם: (נג) ובפרק החליל אמרינן סוכה (נ"ג ב') דברי הג"ה כאן בלא סדר הוא. ואפשר להגיה כמו שכתב הג"א כאן סי' יו"ד ושמעתי שאומר

שצריך

דלגמרי ולא כלום א"כ היה צריך לעשות בנשימה אחת א"כ (יד) לרבנן נמי דמודו מיהא בשברים ותרועה דחדא מילתא היא צריך בנשימה אחת ולא (יה) נראה ורש"י פירש התם בסוכה ולא כלום שלא יפסיק אלא כדי נשימה ור"ל דבכדי נשימה מיהא מפסיקין אפילו לר' יהודה עכ"ל (יו) ופירש ר"ת דג' שברים בנשימה אחת כג' יבבות דמתני' דבמקום תרועה קיימי אבל שברים ותרועה דתקיעה שברים תרועה תקיעה לא מסתבר דגנוחי ויליל לא עבדי אינשי בנשימה אחת (יז) וכן פי' ראבי"ה וראיה מפרק החליל דאפילו רבנן לא פליגי עליה דר' יהודה אלא בתקיעה תרועה תקיעה אבל בתרועה גופא א"נ בשלשה שהם במקום תרועה (יח) דאפשר נמי

שצריך לעשות בנשימה אחת שברים ותרועה דהוו חדא תרועה ובפרק החליל כו' ומסיק דלגמרי לאו כלום א"כ היה לו לעשות בנשימה אחת אם כן לרבנן נמי כו' וכן איתא בב"י סי' תק"ג עיי"ש: (נד) לרבנן נמי דמודו מיהא בשברים ותרועה דחדא מלתא הוא צריך בנשימה אחת ערכין (יו"ד א') תוס' ד"ה אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום כו'. וכן כתב הר"ן בפרקין בשם הרמב"ן וכן דעת הרא"ש והטור שם בשם הרי"ף גיאות והריב"ש בשם הרשב"א בב"י שם: (נה) ולא נראה ורש"י פירש התם בסוכה (נ"ג ב') הב"ח הגיה בהג"א שם ורש"י נמי פירש כו' עכ"ל. וכן כתבו התוס' סוכה (נ"ד א') ד"ה מהו דתימא אפי' כרבנן כו'. ונראה לי לכך פירש"י שם שלא יפסיק אלא כדי נשימה אף לר"י מטעם דבלא הפסק כלל הוה תוקע ומריע מתוך תקיעה כדאיתא בחולין (כ"ו ב') היכי תוקע אמר רב יהודה תוקע ומריע מתוך תקיעה ורב אסי אמר תוקע ומריע בנשימה אחת ע"כ פירש"י מתוך תקיעה קודם שיסיים התקיעה הוא מריע. בסופה בנשימה אחת ומכל מקום מפסיק הוא בנתיים יעכ"ל. וכ"כ הב"י או"ח סי' תק"ל. ועוד כפירוש התוספות בסוכה שם. מדאיתא בר"ה (ל"ד א') דתניא ותקעתם תרועה תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה ע"כ. מוכח דהפסקה צריך עיי"ש ודו"ק. ועוד דאיתא בתוספתא פ"ב דר"ה תקע והריע ותקע בנשימה אחת לא יצא ע"כ. הרי סתמא קתני בין לר' יהודה ובין לרבנן לכך פירש"י בסוכה שם לר' יהודה דאמר דתקיעה תרועה תקיעה חשיב חדא מ"מ צריך להפסיק כדי נשימה דהא אף לרב אסי דאמר בחולין שם תוקע ומריע בנשימה אחת פירש"י ומ"מ מפסיק הוא בנתיים מטעם דלכ"ע אף לר' יהודה בלא הפסק לא יצא כלל בכל התקיעות בעולם כמו התוספתא בר"ה שם. ואף על פי דבתקיעות של כל ערבי שבתות מפסיקין ביניהם הרבה כדאי' שבת (ל"ה ב') יש לומר דלאו הפסק הוא כלל כיון דלסימנא הוא תיקנום כמו שכתבו התוס' בערכין (יו"ד א') ד"ה אין בין תקיעה לתקיעה ולא כלום כו' וכדי לשנות את התקיעות של ערב שבת שחל ביו"ט מכל התקיעות שבכל השנה דהתקיעות שבכל ערב שבת לסימנא ביטול מלאכה הוא תיקנו בהפסק רב בנתיים. ובתקיעות ר"ה למצוה לחק ומשפט וקול התקיעה אות שמחה וקול התרועה אות יללה וגניחה כמו שכתב הב"י או"ח סי' תק"ל והם לשמחה ולהכנעה ולתשובה כמו שכתוב גילו ברעדה וכמו שכתוב היתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו. לכך צריך להפסיק בנתיים כדי נשימה. ובערב שבת שחל ביו"ט שהתקיעות הם לסימנא להבדיל בין קדושה קלה לקדושה חמורה תיקנום בלא הפסק. ופליגי בזה האמוראים בחולין שם רב יהודה סבר בלא הפסק כלל וקאמר תוקע ומריע מתוך תקיעה ורב אסי סבר בהפסק מועט דוקא דלא כתקיעות החול שהם בהפסק רב וגם לא כתקיעות ר"ה של מצוה שהם בהפסק כדי נשימה. וקאמר תוקע ומריע בנשימה אחת. אמנם בירושלמי ר"ה פ"ד ה"י איתא אמרן בנפיחה אחת אשכחת תני אמר בנפיחה אחת יצא והא תנינן סדר תקיעות ג' של ג' שלא יפחות ר' זעירה ר' אבא בר עילאי בשם רב צריך להריע מתוך פשוטה ר' בא בשם ר' אבא בר רב הונא אינו צריך להריע מתוך פשוטה ע"כ. הרי פליגי אמוראים אלו בפלוגתא דאמוראים בבבלי בחולין שם. לפי זה הירושלמי קשה לי על רש"י בסוכה שם מנין דצריך הפסק כדי נשימה אף לר' יהודה. הא אדרבה מוכח להיפך דלכ"ע אין רשאי להפסיק כלל כדי נשימה בנתיים. לכך נראה לי לומר דהא מסיק הגמרא בחולין שם מיתבי יו"ט שחל להיות בע"ש תוקעין ולא מריעין מאי לאו לא מריעין כלל לא רב יהודה מתרץ לטעמי' ורב אסי מתרץ לטעמיה רב יהודה מתרץ לטעמיה לא מריעי בפני עצמה אלא מתוך תקיעה ורב אסי מתרץ לטעמי' לא מריעין בשתי נשימות אלא בנשימה אחת ע"כ. היינו דסתמא דגמרא בבבלי קאי לשיטתו שהביא סתמא דגמרא נמי בר"ה שם הברייתא דתניא ותקעתם תרועה תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה ע"כ. וזה ממש כהתניא דהתוספתא הנ"ל תקע והריע ותקע בנשימה אחת לא יצא וכן פסק התניא רבתי הלכות ר"ה סימן ע"ז. תוספתא תקע והריע בנשימ' אחת לא יצא כלומר לא משום תקיעה ולא משום תרועה ע"כ. לפי זה שפיר פירש"י בסוכה שם כפי הבבלי אבל הירושלמי הנ"ל פליג בזה על התוספתא והבבלי וקא פסיק שם סתמא דגמרא בירושלמי דבנפיחה אחת יצא ולא בעי הפסק בנתיים לכ"ע אף לכתחלה כדאמרו אמוראים שם והרא"ש והטור או"ח סי' תק"ל פסקו להלכה כהירושלמי בזה ועיי"ש בב"י שהאריך בזה ודו"ק: (נו) ופירש ר"ת הר"ן בפרקין כתב ור"ת ז"ל כתב בתשובה דשלשה שברים בנשימה אחת עבדינן להו דבמקום תרועה נינהו אבל ג' שברים ותרועה דתשר"ת לא מסתבר דגנוחי וילולי בחדא נשימה לא עבדי אינשי והרמב"ן חולק עליו דהא תרועה אחת היא ואין ראוי להפסיק בה ואע"פ שהן קולות מוחלקין הרי אינן יותר מוחלקין מפשוטה או שברים או תרועה אליבא דר' יהודה שהוא מצריך לעשותן בנשימה אחת משום דסבירא לו דמצוה אחת הן והוא הדין בשברים ותרועה לדידן ע"כ. וכן כתב הב"י או"ח סי' תק"ל: (נז) וכן פירש ראבי"ה וראיה מפרק החליל שם נראה לי דראייתו של הראבי"ה הוא על תחלת דברי ר"ת דג' שברים בנשימה אחת עבדינן להו כג' יבבות דמתני' דבמקום תרועה קיימי. על זה קאמר הראבי"ה שפיר דאפילו רבנן לא פליגי על ר' יהודה אלא בתקיעה תרועה תקיעה אבל בתרועה גופא א"כ בשלשה שברים שהם במקום תרועה דאפשר נמי לקצרם ולעשותם בנשימה אחת מודו לו. אבל על סוף דברי ר"ת דאמר אבל שברים ותרועה דתשר"ת לא מסתברי דגנוחי וילולי לא עבדי אינשי בנשימה אחת על זה לא הביא הראבי"ה ראיה כלל וכן מוכח מהגמיי' פ"ג מה' שופר א"ת א' שהביא דברי ר"ת הנ"ל ומסיק שם הגמיי' וכתב וראבי"ה הוסיף לאמן דבריו עי"ש בספרו עכ"ל. מוכח שפיר מזה דמה שמסיים הגהות מרדכי כאן וראיה מפרק החליל כו' הוא ראיות הראבי"ה ז"ל ודלא כהב"י או"ח סי' תק"ל שהביא הגהות מרדכי זו עד וכן פירש הראבי"ה עכ"ל ולא יותר עיי"ש. אולם מהגמיי' שם משמע דהראבי"ה הוסיף לאמן דבריו אף סוף דברי ר"ת דשברים ותרועה דתשר"ת לא עבדי בנשימה אחת. ואפשר לומר לדעתי מה שכתב הג"ה בהות כ"ג לעיל ובפרק החליל אמרינן כו' בטעות נכתב שם ודברים אלו שייכים המה כאן בסוף הג"ה זו וגם זה הוא מדברי הראבי"ה שהביא ראיה מפרק החליל נמי ראי' לסוף דברי ר"ת הנ"ל ודו"ק: (נח) דאפשר נמי לקצרם ולעשותם בנשימה אחת מודו לו אפשר דבזה כ"ע מודים דטוב לקצר בנשימה אחת השברים או התרועה לחוד כמו שכתב הב"י או"ח סי' תק"ל והעולם לא נהגו כן אלא מקצרים השבר כל מה שאפשר משום דלדעת רש"י במעט שיאריכו יצא מכלל שבר והוי תקיעה שהרי לדידיה שיעור תקיעה הוי ג' כחות של כל שהוא עכ"ל ולא פליגי אלא בשברים ותרועה דתשר"ת דר"ת חשבם כשתים לכ"ע לא עבדי בנשימה אחת. ולרמב"ן תרועה אחת היא מצוה אחת וצריכה בנשימה אחת לר' יהודה. א"כ מה שכתב כאן לעיל אות כ"ג ואות כ"ד אם כן לרבנן נמי דמודו מיהא בשברים ותרועה דחדא מלתא היא צריך נשימה אחת ולא נראה ורש"י פי' התם בסוכה ולא כלום כו' היינו פלוגתא

דר"ת

נמי לקצרם ולעשותם בנשימה אחת מודו ליה ע"כ הג"ה:
(נט) אבל צריך ליזהר בשברים שלא יאריך על כל אחת בפני עצמו כשלשה יבבות דא"כ הויא ליה תקיעה וג' יבבות הן שלשה כחות של כל שהוא כך פירש רש"י (ס) וריב"א וריב"ם מפרשי דיבבא אחת היא ג' כחות של כל שהוא נמצא תרועה ט' כחות ושיעור תקיעה כך היא ולפי זה אין לחוש אם האריך קצת בשברים וצריך להאריך בתקיעה של קשר"ק כשיעור שלשה שברים וט' כחות ומי שלא משך בתקיעות כשיעור הזה ומשך קצת בשברים לא קיים מצוה לא כמר ולא כמר: ונהגו העם לתקוע ג' קשר"ק ושלשה קש"ק ושלשה קר"ק בישיבה וחוזרין ותוקעין על סדר הברכות בעמידה אמלכיות תקיעה שברים תרועה תקיעה ואזכרונות תקיעה שברים תקיעה ואשופרות תקיעה תרועה תקיעה ובדין הוא שיהו תוקעין לכל ברכה תקיעה שברים תרועה תקיעה תקיעה שברים תקיעה תקיעה קר"ק משום ספיקא דרבי אבהו דאי גנח ויליל נעביד כולהו קשר"ק ואי יליל לחוד נעביד כולהו תקיעה תרועה תקיעה ואי גנח לחוד נעביד כולהו קש"ק וכך פי' בערוך (סא) והנהיג ר"ת לתקוע בכל ברכה קשר"ק והשתא נפיק מכל ספיקא (סב) אלא רק דאיכא הפסק כדאתקיף רב עמרם (סג) ובהא סמכינן על ר' יוחנן דפליג אדר' אבהו ואמר שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא ונראה שיש ליתן טעם קצת למנהג שלנו דשמא סברי לה כמ"ד בסמוך אחת מדברי תורה [ושתים] מד"ס וכיון שעשו בישיבה כל ספיקות של סופרים לא רצו לחזור ולעשות בשעת תפלה אלא דאורייתא ובקרובין דאגן הסהר שעשה רבינו בנימין כתב נוי מ' קולות בהריעם והיינו כמנהגנו וכן בסדר רב עמרם אלא שכתב דלסוף מריע תרועה אחת בלי תקיעה: (סד) מעשה אירע במגנצא שנת תתקי"ה שתקע התוקע שתי פעמים קשר"ק ובשלישית תקע תקיעה ושתי שברים והתחיל להריע והחזירוהו מקצת הקהל לראש לתקוע ג' פעמים קשר"ק ורבינו אליקים וראב"ן נחלקו עליהם ולא נפניתי להאריך: (סה) הג"ה עיין בספר הרוקח הגדול ושמה האריכות: האלפסי וכל הגאונים פסקו (סו) דאסור להסיח מתחלת הברכה עד סוף התקיעות (דמיושב) [דמעומד]:

וכן

דר"ת והרמב"ן הוא וכן המשך דברי הג"ה כאן דאחד הביא ראי' מפרק החליל דשברים ותרועה דחדא מלתא היא לריך נשימה אחת כדעת הרמב"ן וכתב על זה ולא נראה דרש"י סבר אף לר' יהודה יש להפסיק כדי נשימה וגם ר"ת והראבי"ה סברי כן.

וכן מוכח בהב"י שם ובהמחבר שו"ע שם סעי' ד' דהפוסקי' פליגי דוקא בשברים ותרועה דתשר"ת דלכ"ע אין מפסיקין בנתיים יותר מכדי נשימה ולכ"ע מפסיקין מעט כמו שכתב הט"ז שם ס"ק ה' ד"ה בנשימה אחת כו' מטעם דפחות מכדי נשימה לא חשיב הפסק כלל כדמוכח מפירש"י בחולין (כ"ו ב') כמו שכתבתי לעיל באות נ"ה עיי"ש: (נט) אבל לריך ליזהר בשברים שלא יאריך על כל אחת בפני עלמו כשלשה יבבות דא"כ הוי לו תקיעה היינו אף דתקיעה של השברים ארוך כשלשה שברים. מ"מ סברי התוס' לדעת רש"י כיון דתקיעה יש לו שיעור למטה ולא למעלה דלא יקצר התקיעה פחות משיעור התרועה שלשה יבבות דאוריי' אע"פ שיש לו נמי להאריך התקיע' שיעור הג' שברים דהוי טפי מהרועה זה הוי מדרבנן משום ספק דלמא התרועה היא גנוחי גנח וכל התקיעות אין להם שיעור למעלה כדהכן תקע ומשך כשתים חשיב קול אחד אבל הר' ילחק או יחזקיהו בהגהות מרדכי ובהג"א הכ"ל באות כ"א פליג בזה וסבר דאין לריך ליזהר מלהאריך בשברים כשלשה יבבות כיון דהתקיעות של השברים ארוכים וכ"ש של שברים תרועה ביחד. ועיין בב"י או"ח סימן תק"ל ובדש"א על התוס' בפרקין (ל"ג ב') ד"ה שיעור תרועה שלש יבבות כו' ובקרבן נתנאל על הרא"ש בפרקין (ס"ק ל"א) ד"ה לפי זה לריך ליזהר כו'. ולפי דעת הבעל העיטור שהביא הטור או"ח סי' תק"ל דסבר דכל התקיעות שוים בשיעור אפשר לומר בפשטות יותר דבזה פליגי הפוסקים דהתוספות והמרדכי והרא"ש והר"ן שכתבו לדעת רש"י לריך ליזהר שלא יאריך בשברים כשלשה יבבות סברי כדעת הבעל העיטור דכל התקיעות שוים לדעת רש"י והגהות מרדכי והג"א דסברי דאין לריך ליזהר שלא יאריך בשברים אף לדעת רש"י סברי דדעת רש"י נמי שאין כל התקיעות שוים בשיעורם עיי"ש בב"י ודרישה ופרישה ודו"ק: (ס) וריב"א וריב"ם מפרשי דיבבא אחת היא ג' כחות כך כתבו בפרקין (ל"ג ב') ד"ה שיעור תרועה כו' והרא"ש והר"ן והגמיי' פ"ג מה' שופר אות ב' ועומ"ח או"ח סי' תק"ל: (סא) והנהיג ר"ת לתקוע בכל ברכה קשר"ק והשתא נפיק מכל ספיקא היינו מספיקא דר' אבהו אי גנח לחוד או יליל לחוד או גנח ואח"כ יליל בהדדי וכ"ע מודים בסדר הברכות תוקעין השברים תרועה בתשר"ת בשתי נשימות בהפסק בנתיים כמו שכתב הב"י או"ח סי' תק"ל בשם התה"ד עיי"ש והטעם שמא שברים לחוד או תרועה לחוד הוא לכך אי אפשר כלל לעשותם יחד וק"ל וכן פסק בשו"ע שם סעי' ד': (סב) אלא רק דאיכא הפסק כדאתקיף רב עמרם. השלשה תיבות אלו כדאתקיף רב עמרם ליתא בהרא"ש והר"ן ובתוס' שם. ונראה לי דט"ס הוא ול"ל כדאתקיף רב עוירא בגמרא בפרקין (ל"ד א') ודלמא ילולי הוה וקא מפסיק שלשה שברים בין תרועה לתקיעה: (סג) ובהא סמכינן על ר' יוחנן דפליג על ר' אבהו ואמר שמע תשע תקיעות ביום יצא בפרקין (ל"ד ב'): (סד) מעשה אירע במגנצא שנת תתקי"ה שתקע התוקע שתי פעמים קשר"ק כ"כ בהרא"ש בפרקין סי' י"א ובטור או"ח סי' תק"ל: (סה) הג"ה עיין בספר הרוקח הגדול ושמה האריכות הב"י באו"ח סי' תק"נ ד"ה מעשה אירע במגנצא שטעה התוקע כו' מסיק וכדברי הרא"ש כתב הרוקח בשם ראב"ן עכ"ל: (סו) דאסור להסיח מתחלת הברכה עד סוף התקיעות דמיושב. באמת בכרי"ף ליתא כן אלא אין לשיח בין תקיעות מיושב לתקיעות מעומד. וכן אי' בהרמב"ם פ"ג הי"א מה' שופר אבל בהרא"ש בפרקין סי' י"ב כתב והראבי"ה כתב אע"פ שהגאון לא הזכיר אלא בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד נ"ל דהוא הדין בין התקיעות מיושב שאינו חוזר ומברך עכ"ל. וכן כתב ה"ר ירוחם נתיב ששי ח"ב בשם ריב"א נ"ל דט"ס הוא בר' ירוחם. וצ"ל הראבי"ה כמ"ש בהרא"ש והגמיי' פ"ג מה' שופר אות ט' כתב ור' שמחה כתב אם שח התוקע בין הברכה ובין הסדר עד שמסיים כל הסדר חוזר ומברך כמו שח בין תפלה לתפלה ושמא ר"ל עד שמסיים סדרים שמיושב שאז ילא מידי כל הספקות עוד כתב ר"ש בשם שאין להקוע לשיח בנתיים כך אין לשומעין להסיח הואיל והתוקע הוא שלוחן ומוליאן ושלוחו של אדם כמותו וכאילו השומע עלמו תוקע עכ"ל מכל אלו מוכח שפיר דכו"ע מודים דכ"ש בין התקיעות דמיושב אין לשיח בדברים בטלים. כן דעת המרדכי כאן. וכן כתב הד"מ או"ח סי' תקפ"ט אות ג' כתב מהרי"ל דלריך לשומע ליזהר שלא יפסיק כלל תוך התקיעה אפילו כחו וניעו אסור לרוק דלא יפסיק משמע דבעינן ראשו וסופו של כל תקיעה ותקיעה לכן יזהר מלאכול דברים המביאים לידי כיחו וניעו לכן היה מהרי"ל נזהר מלאכול אגוזים בר"ה עכ"ל וכ"כ המ"א סי' תקל"ב ס"ק ב' וכ"כ הט"ז שם ס"ק ב' ומה לי שיחה שבין התקיעות עלמן של מיושב דודאי יש איסור שם להפסיק בשיחה ומה לי אחריהם כל שלא קיים עדיין מה שייך להמלוה הזאת ובסי' תל"ב כתבתי עוד מזה ע"ש כנלפע"ד דיש איסור בהפסקה זו מדינא עכ"ל. ועיין בטור ומחבר או"ח סימן תל"ב ובט"ז שם ס"ק ג' מה שכתבו בזה דאסור להשיח מתחלת הברכה עד גמר הבדיקה וכן בכל המלות וכן כתב אאמ"ו הגאון בספרו פתח הדביר על בעל העיטור סדר תקיעות מה' שופר אות ג' והנה באמלע תקיעות דמיושב מודה רבינו דאסור להפסיק

דהוי

הג"ה וכן ראיתי כתוב בשם גדולים (סז) דאסור להסיח מתחלת הברכה עד סוף התקיעות של מעומד ע"כ הג"ה. (סח) אמנם ראבי"ה כתב דבענין התקיעות שרי להסיח (סט) דדמי לטול ברוך טול גביל לתורי דאמרינן בפ' כ"מ דא"צ לברך (ע) והוא הדין דלכתחלה מצי למימר כל כי האי גוונא וכן כתב רבינו יואל הלוי שראה מעשה בריגנשפורג בפני רבינו אפרים ור"י ברבי מרדכי (עא) שאחד בירך ותקע מקצת התקיעות שמיושב ושלח השופר לאחר וסיים התקיעות בלא ברכה ורשב"ט הביא ראיה (עב) מתוספתא דמגילה מעשה בר"מ שקרא [מגילה] מיושב בבית הכנסת של טיבעון ונתנה לאחר ובירך עליה (עג) ופריך עלה בירושלמי זה קורא וזה מברך א"ר ירמיה מכאן שהשומע כקורא (עד) וכי היכי דהשומע בעונה ה"נ שומע כתוקע וכיון שאם היה משלים הראשון לא היה צריך ברכה ה"נ השני אבי"ה תקנ"ב וקיימא לן (עה) כרבי יוחנן דאפילו שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא (עו) ור"י נסתפק בדבר משום דרב אסי מסיים פרק מי שמתו גבי היו מים שותתין על ברכיו דכולי עלמא (חוזר לראש אם שהה) [אם שהה חוזר לראש]: הג"ה (עז) וקשה הדבר מאד כשהצבור מתפללין בי"ט ואומרים אמת ויציב וממתינין ושותקין עד שיגמור שליח צבור זולת מיהו היכא דאין שוהין כדי לגמור את

דהוי כמו באמצע הלל רק דא"ל לחזור ולברך כו' עכ"ל הזהב: (סז) דאסור להסיח מתחלת הברכה עד סוף התקיעות של מעומד ע"כ הג"ה. כן כתב הטור או"ח סימן תקנ"ב והב"י שם: (סח) אמנם הראבי"ה כתב דבענין התקיעות שרי להסיח הביאו הב"י שם וכ"כ הד"מ שם בשם המהרי"ל דאף בענין התפילות שרי לדבר ולא הוה הפסק וכן פסק שם הרמ"א בשו"ע סעי' ג' ועיי"ש במ"א ס"ק ה' שכתב דדוקא בין תקיעה לתקיעה לא הוה הפסק אבל בין ברכה לתקיעה הוה הפסק וצריך לחזור ולברך ולא דמי לשח מצרכי סעודה אע"פ שאינו צורך המוציא א"צ לברך דהתם המוציא נמי צורך סעודה הוא משא"כ כאן דמה ענין תפלה לתקיעה וכ"מ במרדכי ופשוט דאפילו השומע אם שח בין ברכה לתקיעה צריך לברך ועיין מ"ש סימן קס"ז ס"ו בהג"ה עכ"ל: (סט) דדמי לטול ברוך גביל לתורי דאמרינן בכילד מברכין ברכות (מ' א') שם הגירסא טול ברוך באות בית פירש"י טול מפרוסת הברכה. אולם ברי"ף שם הגירסא כמו במרדכי כאן טול ברוך באות כ"ף. וצ"ל פירושו לאכול לחם כמו ברוך ריפתא כדאיתא שם (מ"ח א') ינאי מלכא ומלכתא כריכו ריפתא בהדי הדדי (כ"א ב') רב נחמן כריך ריפתא וטובא איתא בש"ס. ולפי גירסא זו שפיר כתב הרמב"ם פ"א ה"ח מה' ברכות תנו לפלוני לאכול עיי"ש. אבל המרדכי בפ"ו דברכות שם גרים טול ברוך באות בי"ת ופירש שם כפירש"י עיי"ש. וכן הרא"ש שם פ"ו סי' כ"ב גרים טול ברוך באות בי"ת כרש"י. וככר הרגיש בזה שם המעדני יום טוב ס"ק ה' וכתב יש לפרש על שם שאין רגילין לאכול פת בלא לפת או מלח שעמו כדלקמן לכך נקרא בשם כריכה שכורכין דבר אחר עם הפת עכ"ל. וקשה לי עליו אמאי לא הביא ראיה מכריך ריפתא. ויש לומר באמת נמי הטעם לשון כריך ריפתא שפיר אתי כפירושו שכורך הפת עם דבר אחר המלפתו כדאיתא בפסחים (קט"ו א') כורך מצה ומרור ביחד. ולפי זה יש נפקא מינה לדינא לגירסת רש"י טול ברוך באות בי"ת דוקא לצורך המוציא אין הפסק. ולגירסת הרי"ף והרמב"ם והמרדכי כאן טול כרוך באות כ"ף אף לצורך הסעודה לא הוה הפסק כמו שכתב הב"י או"ח סי' קס"ז והב"ח שם כתב דליכא כ"מ לדינא דכ"ע מודים אף לצורך הסעודה לא הוה הפסק כדפסק בשו"ע שם סעי' ו"ו עיי"ש בט"ז ומ"א ובאור הגר"א ז"ל ודו"ק: ומה שכתב הט"ז שם ס"ק ז' והב"י דחה זה ואמר דגביל לתורי שייך לפרוסת המוציא כיון שאסור לטעום עד שיתן לבהמתו לענ"ד דאין איסור בטעימה בעלמא דא"כ למה אמרו כאן אסור לאכול עד שיתן כו' ולא אמרו אסור לטעום כמ"ש לשון זה בפ"ק דשבת (דף ט') אסור לטעום עד שיתפלל וכן אסור לטעום עד שיבדיל אבל כאן לא אסרו אלא אכילת סעודה והא ראיה דבקרא כתיב ואכלת ושבעת ובפי' אמרו בזה והדר ואכלת ושבעת דלכאורה קשה למה מביא כאן ושבעת אלא להורות דמתחלה לא היה רק כדי אכילה המביא לידי שביעה וכ"כ מו"ח ז"ל דלאו דוקא לפרוסת המוציא עכ"ל. באמת קשה לפי גירסת הרי"ף והרא"ש בפ"ו דברכות שם וגירסתינו בגמרא גיטין (ס"ב א') אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיתן לבהמתו מאכל דכתיב ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת ע"כ. הרי מפורש דאף טעימה כל שהוא אסור וקשה דבקרא כתיב מפורש ואכלת ושבעת היינו אכילה כדי שביעה דוקא אסור כמ"ש הט"ז ועיין בספר ברכי יוסף או"ח סי' קס"ז שהאריך הרבה בזה ותירץ בדוחק. ונראה לי לתרץ לפי גירסת הרי"ף והרא"ש דטעימה נמי אסור. פירשו הקרא ושבעת לאו לחיובי דוקא כדי שביעה אלא ושבעת לברכה דוקא. והכי כוונת חז"ל בפירושו של הקרא ונתתי עשב בשדך לבהמתך היינו תחלה תתן לבהמתך לאכל והדר ואכלת היינו אח"כ תאכל אתה ושבעת היינו אם תעשה כן כראוי שלא תטעום כלום קודם שתתן מאכל לבהמתך בודאי כשתאכל אח"כ אף באכילה מועט' תשבע כפשך שיתברך המאכל במעיך כמו שנאמר ויקרא פ' כ"ה י"ט ואכלתם לשבע פירש"י אף בתוך המעים תהא בו ברכה ודו"ק: (ע) והוא הדין לכתחלה מצי למימר כל כי האי גוונא המרדכי כתב כאן דלא כהכל בו שהביאו הב"י או"ח סי' קס"ז שכתב דכל ה"מ דאמרינן דלא הוי הפסק דוקא בדיעבד כלומר אבל לכתחלה לא יפסיק אפילו בדברים אלו עכ"ל. וכן פסק הרמ"א בשו"ע שם סעי' ו"ו. ומ"מ לכתחלה לא יפסיק כלל ע"כ. וכתב הבאור הגר"א שם ס"ק כ"ו ד"ה ומ"מ כו' כ"מ בגמרא שאמרו א"צ לברך כו' ע"כ. היינו בגמרא ברכות שם אמר רב טול ברוך אין צריך לברך משמע דוקא דיעבד אבל לכתחלה אסור להפסיק. וקשה באמת מהגמרא שם על המרדכי כאן ויש לומר דשם מיירי הגמרא דאסור להפסיק מיד אחר המוציא קודם שטעם והכא מיירי המרדכי בין התקיעות דוקא שכבר התחיל לתקוע אחר הברכה בלא הפסק אסור להסיח בין התקיעות אלא בענין התקיעות מותר כאן להסיח לכתחלה כמו התם בהמוציא בדיעבד אבל בין הברכה לתקיעות כ"ע מודים דאסור להפסיק לכתחלה אף מענין התקיעות כמו שכתב המ"א או"ח סי' תקנ"ב ס"ק ה' כמ"ש לעיל ס"ק ס"ח עיי"ש ודו"ק. וכן משמע מבעל המאור והר"ן בפרקין וכמ"ש לעיל ס"ק ס"ו עיי"ש ודו"ק: (עא) שאחד בירך ותקע מקצת התקיעות שמיושב מכאן הוכיח שפיר המ"א או"ח סי' תקנ"ב ס"ק ה' דאף המרדכי מודה דאסור להסיח בין הברכה להתקיעות כמו שכתבתי לעיל בסעיף קטן ס"ח וס"ק ע': (עב) מתוספתא דמגילה בפ"ב: (עג) ופריך עלה בירושלמי מגילה פ"ד ה"א: (עד) וכי היכי דהשומע כעונה ה"נ שומע כתוקע. מכאן הוכיח שפיר המ"א או"ח סי' תקנ"ב ס"ק ה' וסי' קס"ז ס"ק י"ט דאפילו השומע אם שח בין ברכה לתקיעה צריך לברך כמ"ש לעיל ס"ק ס"ח דפשוט כי כל דין התוקע שייך בשומע ג"כ בין לקולא ובין לחומרא: (עה) וקי"ל כר' יוחנן דאפי' שמע תשע תקיעות בתשעה שעות ביום יצא זה לשון הרי"ף כאן והביאו ג"כ הרא"ש להלכה כאן סי' י"ג. וכן פסק הרמב"ם פ"ג ה"ו מה' שופר והטומ"ח או"ח סי' תקפ"ח סעי' ב' והר"ן הביא כאן הירושלמי ברכות פ"ב ה"א ר' יסא בשם ר' יוחנן אפי' שמען כל היום יצא והוא ששמען על הסדר ע"כ. וכן פסק הרמב"ם שם וכתבו הפ"מ והגמיי' שם דמקורו מהירושלמי הנ"ל וכן כתב הב"י שם. וכן מוכח מלשון המחבר שם עיי"ש במ"א ס"ק ג' ודו"ק: (עו) ור"י נסתפק בדבר כ"כ התוס' בפרקין (ל"ד ב') ד"ה לדידי לא סבירי לי כו' ובהג"א כאן סי' י"ג והביאם הב"י שם והכריע הלכה כר' יוחנן דוקא דילא: (עז) וקשה הדבר מאד כשהצבור מתפללין ביו"ט ואומרים אמת ויציב וממתינין כ"כ התוס'

את כולה מתחלה ועד סוף אין להוש (עח) כרב יוסף בפ' הקורא את המגילה ולא כאביי דאמר מהיכא דקאי לסיפא דאם כן נתת דבריך לשיעורין ע"כ הג"ה: אבל (בעיר) אין שליח צבור מוציא ידי חובתו עד שישמע משליח צבור מתחלה ועד סוף ולא של ר"ה ולא של יום כפור בלבד אלא אף שאר ימות השנה וכן משמע בפרק תפלת השחר דבצבור יוצא ע"י שליח צבור דאמר רב אשי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים כו' (עט) הא ביחיד והא בצבור וכך פירש בעל הלכות גדולות (פ) דהיכא דטעה ולא הזכיר ראש חדש יכוון לבו לתפלתו של שליח צבור מתחלה ועד סוף ויוצא אע"פ שהוא בקי אבל עם שבשדות שליח צבור מוציאן אע"פ שלא שמעו ואע"ג דבקיאן כך פירש"י
אבל

התוס' וכנ"א שם ועיין בטוא"ח או"ח סי' ס"ח שפסקו שטוב לשתוק בשעת אמירת הקרובץ ולא להפסיק בברכת הק"ש. אולם קשה מהא דפסקו הטוא"ח שם סי' ק"ד סעי' ה' אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש התפלה. יש לומר דדוקא בתפלה חוזר לראש אבל בק"ש וברכות הק"ש חוזר למקום שפסק אף אם שהה כדי לגמור את כולה כדעת הרי"ף והרמב"ם שהביאם הב"י או"ח סי' ס"ה וכן פסק הטוא"ח שם להלכה. וכ"ש לפי מה שכתב המ"א שם סי' ק"ד ס"ק וא"ו דהאידנא שרוב העולם אין נזהרים להשיח בברכות ק"ש אפשר דדיינינן להו כשוגג כמ"ש הט"ז ביו"ד סי' ל"ב דאומר מותר שוגג הוא ועיין במכות פ"ב ובח' הרשב"א רפ"ב דמכות משמע דאפילו שח במזיד אינו צריך לחזור לראש ואפשר דוקא כששח בד"ת עכ"ל א"כ כששתק בשביל הפייט שאומרים הצבור והוא אינו רוצה להפסיק כדעת המחמירים בודאי נקרא שוגג ואינו חוזר לראש אלא למקום שפסק ואפשר לומר דכל זה דוקא בדיעבד אבל לכתחלה אין להפסיק ולשתוק בברכות הק"ש כדי לגמור כולה מטעם דפסק רמ"א שם סי' ס"ה דאין פורשין מן הצבור בשעה שהם אומרים פייט ואף הבעל הנפש הירא לצאת ידי המחמירים יזהר בעצמו לעשות כמו שעשה הרמ"ה ז"ל שצמצם בנפשו להתחיל בתחלת הברכות השחר ופסוקי דזמרה כסדרן לאחר שהתחיל הש"ץ יוצר ואומר ביחידות לעצמו בלחש עד לאחר ברכות ק"ש עד עונה לעמו בעת שועם אליו ושותק וממתין על הש"ץ זמן מועט כדי לקרב הגאולה לתפלה כמו שפירש הדרישה שם. וכן משמע מהמחבר והרמ"א שם סימן נ' סעי' יו"ד דאף כל אדם יכול לפרוש מהצבור מלומר הפייט בשעה שזמן ק"ש עוברת ויתפלל ביחידות במקום הצבור כמ"ש המ"א שם ס"ק כ"א והמ"א ריש סי' ס"ה הביא דברי התוספות ומרדכי כאן וכתב משמע דס"ל דאפילו שלא מחמת אונס אסור להפסיק לכתחלה אפילו בברכות ק"ש עיי"ש. ונראה לי דכאן כתבו לפי מה שנסתפק ר"י אם הלכה כר' יוחנן משום דרב אשי מסיים פרק מי שמתו ברכות (כ"ג א') גבי מים שותתין על ברכיו בתוך התפלה דכו"ע אם שהה חוזר לראש כדלעיל ס"ק ע"ו. אבל התוס' כתבו במגילה (י"ח ב') ד"ה נקוט דרב ביבי בידך כו' ומדתניא כוותיה שמע מינה הלכתא כוותיה ומכאן סומך ר"י כשעומד באמת ויציב שממתין עד שיאמר עם הצבור קדושה וברכו ואמן יהא שמיה רבא עכ"ל. הרי פסקו מפורש כר' יוחנן דאין חוזר אלא למקום שפסק לכך חלקו בברכות (כ"ב ב') תוס' ד"ה אלא לכולי עלמא חוזר לראש כו' בשם ה"ר מקוצי בין אונס או לא. ובסוף דבריהם שם מסיק התוס' בשם ה"ר יהודה דליכא למיפסק משם דהלכה דחוזר לראש אף באונס מטעם דליכא למימר דכו"ע אינו חוזר לראש ובדשהה קמיפלגי דהא לכ"ע הוה נכרא חזי כיון דאינו חוזר לראש אבל ודאי אי ה"מ למימר הכי הוה אמר לו עכ"ל. ועיין ברש"ל ורש"א שם וברא"ש שם סימן כ"ג ובמעדני יו"ט שם ס"ק ח' ודו"ק: (עח) כרב יוסף בפרק הקורא את המגילה פ"ב (י"ח ב') והגירסא כאן מדויק שפיר וכן נ"ל בתוס' והג"א כאן כמו שכתב הרש"א ז"ל בחידושיו שם עיי"ש ודו"ק: (עט) הא ביחיד הא בצבור. ברכות (כ"ט א') אף על פי דפריך שם הגמרא בצבור מ"ט לא משום דשמעה מש"ץ אי הכי האי מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה מפני ששמע מש"ץ מבעי לו ומשני לא קשיא כו' יש לומר דהגמרא שם הדר מהתירוץ קמא אבל מסברא קמא דבשומע מש"ץ יצא לא הדר כלל כמו שכתבו התוס' בפרקין (ל"ד ב') ד"ה כך מוציא את הבקי כו' עי"ש ודו"ק: (פ) דהיכא דטעה ולא הזכיר ר"ח יכוון לבו לתפלתו של ש"ץ מתחלה ועד סוף ויוצא אע"פ שהוא בקי כ"כ התוספות בפרקין

(ל"ד ב') ד"ה כך מוציא את הבקי כו' וברכות (כ"ט ב') ד"ה טעה כו' וכן כתב רש"י ברכות (ל' ב') ד"ה בצבור שנו דאין מחזירין משום דשמע לו מש"ץ ואיכא מקצת הזכרה אבל ביחיד צריך לחזור וכה"ג מפרש לה בש"ץ משום טירחא דצבורא אבל ביחיד הדר עכ"ל. אולם קשה לי אמאי לא כתבו התוס' והמרדכי כאן דגם רש"י סבר כשיטת הבה"ג דגם בכל השנה הש"ץ מוציא את הבקי בטעה ולא הזכיר ר"ח. ואדרבה מלשון המרדכי כאן משמע דרש"י סבר כשיטת הרי"ף ז"ל דפליג על הבה"ג בזה וסברי דדוקא בר"ה מוציא הש"ץ את הבקי אבל בכל השנה אין מוציא את הבקי אף שטעה בר"ח. ועוד קשה לי על הבה"ג אמאי לא פירש שם כרש"י דשומע מש"ץ כשיטתו כאן דסבר דאף בכל השנה אם טעה בר"ח הש"ץ מוציא את הבקי. ונראה לי ליישב את שני הקושיות אלו בחדא מחתא דהבה"ג הקשה לו שם על פירש"י כקושית הטור או"ח סי' קכ"ב דאין בלשון הגמ' משמע כן שהרי תלה אותו מפני שתפלת המוסף לפניו ולא קאמר מפני ששומע מש"ץ כקושית הגמרא שם (כ"ט א') בטעה בגבורת גשמים אי הכי האי מפני שיכול לאומרה מפני ששומע מש"ץ מבעי לו משום הכי פירש בה"ג דלא כרש"י שם אלא בש"ץ משום טירחא דצבורא. אבל באמת אכתי קושיא זו קשה לפירש"י שם לכך מוכרחים לומר דרש"י סבר כשיטת הרי"ף כאן דבכל השנה אין הש"ץ מוציא את הבקי אף שטעה בר"ח כדעת המרדכי כאן. ומה שפירש"י שם דאין מחזירין משום דשמע לו מש"ץ ואיכא מקצת הזכרה היינו דמהני זה מפני שיכול לאומרה עוד במוספין או במנחה דוקא דהכי בעי לפירש"י אליבא דר' יוחנן והברייתא שישמע מהש"ץ ואיכא מקצת הזכרה וגם שיכול לאומרה במוספין או במנחה כמו שפירש הב"ח בטור או"ח סי' קכ"ב דעת רש"י משום קושית הטור שם. ולפי זה אתי שפיר נמי שלא פירש הבה"ג כן דלשיטתו אזיל דאם שמע מהש"ץ שפיר יצא אף שאינו יכול לאומרה עוד לעצמו במוספין או במנחה דסבר כאן דאף בכל השנה אם טעה בר"ח הש"ץ מוציא את הבקי: ורש"י לשיטתו דפליג כאן על הבה"ג בזה וסבר כשיטת הרי"ף דדוקא בר"ה הש"ץ מוציא הבקי ולא בכל השנה אף אם טעה בר"ח לכך בעי שם תרתי. ועוד נראה לי לומר דלכך לא פירש"י כהבה"ג שם וכהרי"ף משום טירחא דצבורא מטעם דרש"י סבר כהסמ"ג בטור או"ח סי' קכ"ו דאי משום טירחא דצבורא בשבת ויו"ט נמי אין הש"ץ חוזר אף דליכא שם הטעם מפני שיכול לאומרה במוספין ובמנחה. וקשה לי אמאי קאמר הברייתא מפני שיכול לאומרה לכך פירש ביחיד השומע מש"ץ דוקא בר"ח אין חוזר מפני שיכול לאומרה במוספין או במנחה וזה לא שייך בשבת ויום טוב כלל. ולפי זה אתי נמי שפיר דברי הרי"ף שם שפירש כבה"ג מפני טורח הצבור דוקא וגם מפני שיכול לאומרה במוספין ולא פירש כפירש"י ביחיד דשמע מש"ץ ויש בו הזכרה קצת וגם מפני שיכול לאומרה היינו טעמא דהרי"ף סבר כמו הבה"ג דדוקא בר"ח הש"ץ אין חוזר מפני תרתי משום טירחא דצבורא וגם מפני שיכול לאומרה במוספין אבל בשבת ויו"ט דליכא משום מפני שיכול לאומרה במוספין אף שיש בו משום טירחא דצבורא חוזר עיי"ש בב"י וב"ח ודו"ק. ובימי חרפי תרצתי קושית הטור על רש"י הנ"ל וקושית הגאון הרש"ש ז"ל בהגהותיו על הש"ס שם באופן אחר דלא כהב"ח בטור או"ח סי' קכ"ב וכתבתי בחדושי על הש"ס ואעתיק לך כאן. ולי יש לדקדק קצת בגמרא שם אלא דלא אדכר מר דריש ירחא ותניא כו' מאי קושיא היא זו מהברייתא דלמא הא דר' חייא צלי והדר צלי מיירי במנחה דמהברייתא משמע דבמנחה צריך לחזור דליכא למימר במנחה הטעם מפני שיכול לאומרה. ויש לומר דר' זירא הוה
הוה

אבל מתוך האלפסי משמע וכן פי' ראבי"ה דדוקא בברכות של ר"ה ויה"כ (סס) אבל בברכות של כל השנה לא קיימא לן כוותיה (סב) אלא כל יחיד ויחיד חייב לקרות אם הוא בקי (סג) ואם היחיד שכח מלהזכיר ראש חדש אין יוצא י"ה בכך שיכוון לשליח צבור אם הוא בקי. והא דאמרינן (סד) פרק לולב הגזול דשומע כעונה ותו אמרינן שמע ולא ענה יצא רש"י פי' התם במי שאין יודע לקרות ולענות אם שמע וכוון לבו אע"פ שלא ענה יצא: הג"ה (סה) ובירושלמי אמרינן והוא שיהיה שם מראש התפלה ע"ס התפלה כדי שיכוין ע"כ הג"ה: ואם אינו בקי אפי' חבירו יחיד מפיק לי' (סו) כדאיתא פרק שלשה שאכלו סופר מברך ובור יוצא: (סז) זכרון אחד עולה לכאן ולכאן: (הג"ה) (סז) עיין סוף פרק בכל מערבין (סח) (ור"ת הגיה במחזור שלו מלבד עולת החדש ומנחתה ושני שעירים לכפר ושני תמידים כהלכתן) [כל זה במ"י אינו] (ס) ר"י סגן לויה מצריך בברכות לומר בשני ימים של ר"ה ובראשי חדשיכם כי היכי דאמר ובחדש השביעי באחד לחדש בשני ימים וכן כתב רש"י בשם רבינו יעקב בר יקר וכן כתב רשב"ם והא דאמרינן זכרון אחד עולה לכאן ולכאן היינו שלא להזכירו בתפלה ולא לומר את מוספין ולא לומר מלבד עולת החדש ותמה ראבי"ה מנין להם לחלק בפתרון זכרון אחד כו' ועוד למה לא נוציא שלש ספרי תורה וגאוני מגנצא לא מדכרי כלל ר"ח ומפרשי זכרון אחד עולה לכל מילי וגם מפרשי אי זהו חג שהחדש מתכסה בו שלא להזכיר כלל ורבינו שמואל בר יצחק הלוי הנהיג בגרמיזא לומר הפסוק ולומר מלבד עולת החדש ומנחתה ואינו אומר את מוסף יום ר"ח ולענין זה זכרון כו' ורב עמרם כתב שיש לומר מלבד עולת החדש וכן הגי' ר"ח בסידורו וכן נהג הר"ם ז"ל ובערוך בערך חדש אי זהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה פירוש שאין (סא) אומרים ובראשי חדשיכם לא בתפלה ולא בזולתה: ר"י בר יהודה הנהיג במגנצא לומר והשיאנו בר"ה וביום הכפורים בשם רבינו אלעזר הגדול וגם רבינו משולם שאל פי ראש ישיבה שבירושלים והשיבו שיש לאומרו (סב) והביאו ראיה לדבריהם

הוה חזי וידע איך הוה המעשה. אמנם נראה טוב לתרץ דר' חייא נמי מיירי במנחה צלי והדר צלי ואמר לו ר' זירא אלא דלא אדכר מר דריש ירחא וכן קושטא הוה והביא לו ר' זירא ראיה מהברייתא דפירש"י והתניא בנחותא כמו שיש בכמה דוכתי בש"ס והתניא פירש"י בנחותא לכך שפיר הביא ראיה מהברייתא כדין עביד מאי דהדר צלי במנחה דכן משמע מהטעם דהברייתא מפני שיכול לאומרה דבמנחה צריך לחזור. וזה שפירש רש"י אבל ביחיד צריך לחזור היינו להדין אמת הא דר' חייא צלי והדר צלי דביחיד הוה וצריך לחזור לעולם אבל מהברייתא' אין ראיה כלל על הטעם מפני שיכול לאומרה ודו"ק עד כאן בחידושי. וכבר אמרתיו לפני הגאון האמתי אאמ"ו זצללה"ה. ולפני אחי הגאון אברהם אהרן חיים זצללה"ה ומצא חן בעיניהם. ורש"י פירש שם כן טעם ר' יוחנן ביחיד המתפלל בצבור ושומע מש"ץ אינו חוזר אם טעה בר"ח זה דוקא אליבא דר' יוחנן דאזיל לשיטתו בר"ה כאן ל"ד ב' אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מודים חכמים לרבן גמליאל ומי אמר רבי יוחנן הכי והאמר רבי חנה ליפוראה אמר רבי יוחנן הלכתא כרבן גמליאל הלכתא יכול דפליגא שם (ל"ה א') כי סליק רבי אבא מימי פירשה מודים חכמים לרבן גמליאל בברכות של ראש השנה ושל יום הכיפורים והלכה מכלל דפליגי בברכות דכל השנה ע"כ. הרי סבר ר' יוחנן להלכה דאף בכל השנה הש"ץ מוציא הבקי כרבן גמליאל. אבל לפי המסקנא שם דפריך איני והאמר רבי חנה ליפוראה אמר רבי יוחנן הלכה כרבן גמליאל בברכות של ר"ה ושל יוה"כ אלא אמר רב נחמן בר יצחק מאן מודים רבי מאיר והלכה מכלל דפליגי רבנן דתניא ברכות כו' ע"כ. לפי זה אף רבי יוחנן מודה בכל השנה דאין הלכה כרבן גמליאל דאין הש"ץ מוציא את הבקי יש לומר כמי דרש"י פירש שם בברייתא דאם טעה בר"ח אף במנחה אינו חוזר מפני ששומע מש"ץ ויש בו קצת הזכרה דוקא לרבן גמליאל דאמר הש"ץ מוציא אף את הבקי בכל השנה. והרי"ף והבה"ג והרא"ש ז"ל שם לא ניחא להו לפרש דברי רבי יוחנן שם דאמר בצבור שנו. דוקא לרבן גמליאל ולא כרבנן דפליגי על רבן גמליאל בר"ה שם לכך פירשו מטעם טירחא דצבורא אינו חוזר. ולפי זה יש לומר כמי לענ"ד דבין לפירש"י שם דשמע מש"ץ ובין לפירוש הרי"ף והרא"ש והבה"ג שם משום טירחא דצבורא זה דוקא לרבי יוחנן דפליג על הטעם דברייתא שם וליה לו מפני שיכול לאומרה במוספין ובמנחה ולכך אף במנחה אינו חוזר דכ"ע מודים לרבי יוחנן אף בשבת ויו"ט אינו חוזר. ולטעם הברייתא מפני שיכול לאומרה דוקא בר"ח אינו חוזר אבל בשבת ויו"ט שאין בהם הטעם מפני שיכול לאומרה חוזר ודו"ק: (פא) אבל ברכות של כל השנה לא קיימא לן כוותיה היינו אלא כרבנן דרבן גמליאל שם: (פב) אלא כל יחיד ויחיד חייב לקרות אם הוא בקי כן פסק הרמב"ם פ"ח

ה"ט מה' תפלה וטור או"ח סי' קכ"ד וסי' תקל"א עי"ש: (פג) ואם היחיד שכח מלהזכיר ראש חדש אין יוצא ידי חובתו בכך שיכוון לש"ץ אם הוא בקי וכן מוכח מהרמב"ם פ"ו ה"א י"ב מה' תפלה שפירש הא דאמר רבי יוחנן בברכות שם בצבור שנו כפירוש הרי"ף והבה"ג משום טורח הצבור וכהרא"ש שם שפיר' דוקא בשחרי' מפני ששרי תפלת מוספין לפניו שהוא מזכיר בה ראש חדש ודוקא מתפלה לתפלה שרגילין להתפלל כאחד והם שחרית ומוספין אבל לא משחרית למנחה כמו שכתב הכ"מ שם והב"י או"ח סי' קכ"ז וסי' תכ"ב עי"ש. והמחבר בשו"ע שם סי' קכ"ו סעיף ג' פסק כהבה"ג והרי"ף והרמב"ם דאם טעה ש"ץ בר"ח אין חוזר בשחרית מפני טורח לצבור שהרי תפלת מוספין לפניו שהוא מזכיר בה ר"ח ובסי' קכ"ד סעי' יו"ד פסק ג"כ אם טעה בר"ח ולא אמר יעלה ויבא ישמע מהש"ץ מתחלת י"ח ברכות עד סופו כאדם שמתפלל לעצמו ולא יפסיק ולא ישיח עכ"ל. לאו משום פירש"י האי בצבור שנו דרבי יוחנן שם שישמע מהש"ץ פסק כן. אלא כדכתב הב"י שם דאף שאין הלכה כרבן גמליאל בכל השנה דוקא ברכה שלמה אין מוציא ש"ץ את הבקי אבל בטעה ביעלה ויבא וכדומה שפיר מוציא ודלא כהמרדכי כאן עיי"ש בט"ז ס"ק ה' ד"ה מי ששכח כו' ובבאור הגר"א ס"ק כ"ו ד"ה מי ששכח כו' ודו"ק. אבל המרדכי בברכות ס"פ תפלת השחר רמז ל"ג פסק כהבה"ג בתוס' שם שחילק בין לא התפלל כלל ובין טעה וגם כהר"ש שם דחילק בין ברכה שלמה ובין טעה ביעלה ויבא עיי"ש שהוא כפסק המחבר והב"י שם ודו"ק: (פד) פרק לולב הגזול דשומע כעונה ותו אמרינן שמע ולא ענה יצא סוכה (ל"ח ב'): (פה) ובירושלמי אמרינן והוא שיהיה שם מראש התפלה עד סוף התפלה כדי שיכוון. הג"ה בירושלמי ר"ה פ"ד סה"י: (פו) כדאי' פרק שלשה שאכלו ברכות (מ"ו ב') ועיין מ"ש לעיל פ"ג ס"ק מ"ה באריכות: (פז) זכרון אחד עולה לכאן ולכאן עירובין (מ' ב') וכן פסקו הרי"ף והרא"ש כאן והטומ"ח או"ח סימן תקל"א: (פח) עיין סוף פרק בכל מערבין עירובין (מ' א') ובתוספות שם ד"ה זכרון אחד כו': (פט) ור"ת הגיה במחזור שלו מלבד כמו שכתבו התוספות בשמו בסוף פרקין (ל"ה א') ד"ה אילימא כו' במגילאין ח' ב' ד"ה שהחדש מתכסה בו כו' ביצה (ט"ז א') ד"ה איזהו חג כו': (צ) ר"י סגן לויה מצריך בברכות לומר בשני ימים כ"הוברא פי חדשיכם בתוס' עירובין (מ' א') ד"ה זכרון אחד כו' ובטור או"ח סי' תק"ל: (צא) שאין אומרים ובראשי חדשיכם לא בתפלה ולא בזולתה בתוס' ר"ה (ח' ב') ד"ה שהחדש מתכסה כו' ביצה (ט"ז ב') ד"ה איזה חג כו' עירובין (מ' א') ד"ה זכרון כו': (צב) והביאו ראיה לדבריהם מירושלמי בפרק הרואה ברכות פרק ט' ה"ב ר' חייא בר אשי אמר מקדש ישראל וראשי חדשים שמואל אמר צריך לומר והשיאנו רב אמר צריך להזכיר בזמן ע"כ

משמע

לדבריהם מירושלמי דפרק הרואה (לג) אבל הגאון ר"י סגן הלוי הנהיג שלא לאומרו משום שברכת מועדיך לא שייך כי אם בשלש רגלים כדכתיב שלש פעמים וסמיך ליה כברכת ה׳ אלהיך ובתשובת רב מר שלום כתב בר"ה (לד) אומר בשתי ישיבות בין בתפלה בין בקדוש מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון כו׳ (לה) משום דאלה מועדי ה׳ קאי אכולהו :

הדרן עלך יום טוב וסליקא לה מסכת ראש השנה

משמע מכאן שפירשו את הירושלמי הזה דקאי על תפלת ר"ח דשמואל סבר שצריך להזכיר והשיאנו במוסף ר"ח כמו ביו"ט וכמו שפירשו המפרשים שם א"כ לפי זה כל שכן בר"ה ויוה"כ דשפיר איקרו מועד כמו ר"ח ובכלל המועדות הם ושפיר שייך לומר בהם וברכת מועדיך כו׳ :

(לג) אבל הגאון ר"י סגן הלוי הנהיג שלא לאומרו משום שברכ׳ מועדיך לא שייך כי אם בג׳ רגלים. כ"כ בהגמיי׳ ה׳ האהבה סדר התפלות אות ב׳. ואין להקשות מהירושלמי ברכות פ"ע ה"ב מוכח דאף בר"ח אומר והשיאנו א"כ הא׳ וברכת מועדיך לאו דוקא הוא יש לומר דפירוש הירוש׳ הנ"ל שהבאתי לעיל ס"ק ל"ב לא קאי על תפלת ר"ח כלל דמוכח בירושלמי ברכות פ"ד ה"ו דאף במוסף ר"ח היו מתפללים י"ח ברכות שלמים של חול אלא מזכירין בו מעין המאורע כמו בתפלת שחרית כדאיתא בתוס׳ ברכות (כ"א ב׳) ד"ה עד שלא הגיע ש"ץ למודים כו׳. וכן פירשו הרשב"א בחידושיו שם והרא"ש בפסקיו שם לכך פירשו הירושלמי בפרק הרואה שם דקאי על ברכת הלבנה בחידושה כדמשמע נמי מהמשך הירושלמי שם שפיר עיי"ש היטב וקאי על הזמן שקדשו ב"ד החדש בזמנו ע"פ עדי ראיה בזמנו כראוי והיו מברכין עליו על הכוס בסעודה בפרסום עברה כדאיתא במסכת סופרים פי"ט ופ"כ וכמ"ש לעיל בפ"ק ס"ק מ"ב באריכות עיי"ש היטב. ושפיר שייך לומר והשיאנו כי הא׳ וברכת מועדיך קאי שפיר על ג׳ רגלים כי הקביעות המועדות תלויים בקדוש ב"ד החדש בזמנו ע"פ עדי ראיה הקידוש החדש בזמנה ודו"ק : (לד) בר"ה אומר בשתי ישיבות בין בתפלה ובין בקדוש מועדים לשמחה כו׳ כ"כ בהגמיי׳ ה׳ האהבה סדר התפלות אות ב׳ ובהרא"ש סוף פרקין סי׳ י"ד ובטור או"ח סי׳ תקפ"ב. ויש חולקים גם על זה שאין לומר מועדים לשמחה : (לה) משום דאלה מועדי ד׳ קאי אכולהו כ"ל לומר דסבר המרדכי אף למ"ד לעיל ס"ק ל"ג דאין לומר והשיאנו בר"ה דברכת מועדיך קאי דוקא על ג׳ רגלים מ"מ אומרים מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון וגו׳ מטעם דהמרדכי אזיל לשיטתו לעיל בפ"ק שפסק כתשובת ר׳ נחשון גאון שכתב דר"ה איקרי חג ככל המועדים כו׳ ועוד במ"א קרי לו חג וכתיב ושמחת בחגך וא"ר יוחנן הוקשו כל המועדות זה לזה כו׳ כי קדוש היום לאדונכו ענין זה בר"ה כתיב כו׳ ולא בשמחת בית המקדש כו׳ דתלי טעמא נמי בקדושת היום דכתיב כי חדות ד׳ היא מעוזכם כו׳ ע"כ. הרי יש נמי לשמוח בר"ה אף שיום דין הוא כדאיתא בירושלמי שהביא המרדכי שם דישראל אינם דואגים כ"כ מהדין ככל האומות אלא לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחין זקנם ואוכלין ושותין ושמחים ויודעין בהקב"ה שיעשה להם נס וימחול להם כל עונותיהם ויכתוב להם שנת חיים ושלום. אבל הטור או"ח סי׳ תקפ"ב מסיק להיפך מהמרדכי כאן דמתחלה כתב בשם רב האי גאון שאין מנהג לומר בר"ה מועדים לשמחה כו׳ וכן פשט המנהג ואח"כ כתב הטור שם אבל והשיאנו כו׳ ובאשכנז ובצרפת נוהגין שלא לאמרו ובשאר ארצות אומרים אותו ע"כ. וכן כתב הרא"ש בפרקין סימן י"ד. וכתב הב"ח בטור שם והביאו הקרבן נתנאל ס"ק ע"ב בפרקין ד"ה ובשאר מקומות אומרים אפילו במקומות שאין אומרים חגים וזמנים לששון והיינו טעמיה משום ותתן לנו מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון את יום הזכרון הזה הלשון הזה משמעו שנתינת ר"ה ויוה"כ היא לשמחה ולששון כשאר חגים וזמנים ומועדים וזה ודאי אינו אלא לדון לברואי עולם ניתנו משא"כ והשיאנו אע"פ דמעיקרא נתקנו אברכת המועדים כדכתיב ברכת ד׳ אלקיך וזה על ג׳ רגלים נאמר מ"מ מאחר שגם ר"ס ויוה"כ אקרי מועדי ד׳ ראוי להתפלל אף עכשיו אברכת המועדים ב"ח עכ"ל. מיהו מסיק הב"ח בטור שם וכתב מנהגנו שלא לאמר והשיאנו. וכן פסק בשו"ע שם סעי׳ ח׳ דאין לומר מועדים לשמחה חגים וזמני׳ לששון וכן אינו אומר והשיאנו ובתפלת מוסף א"א ואין אנו יכולים לעלות ולראות לפניך אלא אין אנו יכולים לעשות חובותינו לפניך עכ"ל. והכל מטעם אחד הוא כמו שאמרו חז"ל ר"ה (ל"ב ב׳) ערכין (יו"ד ב׳) מ"ט אין אומרים הלל בר"ה אמר רבי אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה ויוה"כ אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים ומתים פתוחים לפניו וישראל אומרים שירה לפני עכ"ל. ורבי אבהו לשיטתו בפ"ק דר"ה (ט"ז א׳) אמר רבי אבהו למה תוקעין בשופר של איל אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאלו עקדתם עצמיכם לפני. היינו שרבי אבהו מפרש בה הברייתא שלפניו שם בגמרא שאמר רבי יהודה משום רבי עקיבא אמר הקב"ה אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לטובה ובמה בשופר ע"כ ושפיר קאמר רבי אבהו על זה דרבי יהודה אזיל לשיטתו שם בפ"ג כ"ו ב׳ דאמר בר"ה של זכרים כפופים מטעם דכל דכייף איניש דעתיה בר"ה טפי עדיף מאימת יום הדין להכניע לבו ולשוב תשובה שלמה בשמעו הקול השופר כמו שכתוב היתקע שופר בעיר והעם לא יחרדו ומחמת זה יתהפך לנו מדת הדין לרחמים כמו שהיה ביצחק בן אברהם שנעקד במדת הדין ונתהפך למדת הרחמים שנקרב האיל תחתיו. וכן אנו מתפללים בר"ה בתפלת המוסף את תפלת אברהם אבינו ע"ה היינו ויגולו רחמיך על מדותיך ותכנס אתנו לפנים משורת דינך ותתנהג עמנו במדת החסד והרחמים. ודעת המרדכי כאן כהפוסקים שאומרים בר"ה ומועדים לשמחה חגים וזמנים לששון הוא כדעת רבנן דפליגי על רבי יהודה בפ"ג דר"ה שם והם אומרים בר"ה בשופר של יעל פשוט מטעם דכל דפשיט איניש דעתיה טפי עדיף מחמת שמחת היום הכתר המלוכה שהקב"ה יושב על כסא רחמים כמו שכתבתי באריכות בזה בספרי אהבת מרדכי סוף דרוש ראשון דר"ה עי"ש היטב ותמלא נחת ב"ה. וכל העולם כולו מקבלים עליהם עול מלכותו של מלך מלכי המלכים הקב"ה ושמחים בלב טוב בשמחה וששון באהבה רבה בקבלת עול מלכותו ולשוב בתשובה שלמה לעבדו באהבה ויראה בגילה ורעדה ולשמור כל מצותיו ותורתו באמת והם מובטחים ביום הדין שיצאו זכאים ויכתבו ויחתמו בספר החיים לטובה סלה אמן כן יהי רצון שנזכה לפניו ברחמים רבים וכשם שעזרנו ד׳ הטוב והמטיב לסיים ולפרש בדברי הלכה במסכת זו כן יעזרני ד׳ להתחיל ולסיים בפירוש דברי הלכה במסכתות אחרים ולא אכשל בדבר הלכה חלילה ואל ישמחו בי חברי. ואשמח בחלקי שקבלתי מסיני להפילם בתבל לזכות את הרבים וזכות הרבים יהיה תלוי בי ובזרעי עד עולם. וישמחו בי גם חבירי כראוי בזבד טוב ויקוים בי ברצות ד׳ דרכי איש גם אויביו ישלים אתו כברכת ד׳ העליון עלי ולא ימוש התורה מפי ומפי זרעי וזרע זרעי עד עולם סלה אמן ואמן :

הדרן עלך והדרך עלן מסכת ראש השנה.

בהקדמה מדף א' עד דף ט' ביאור הגמרא חולין (קל"ט ב') מרדכי מן התורה מנין ופירש"י שם. ביאור הגמרא מגילה (ט"ו א' ט"ז ב'). ביאור הגמרא נדרים (ל"ב א') המחלוקת האמוראים מפני מה נענש א"א ונשתעבדו בניו במצרים רד"ו שנים. פירוש חדש בהפסוק פ' לך במה אדע כי אירשנה. ישוב קושית הג' ר"ש קאיידינובר של' המגיה בח"א רש"א בנדרים שם. פירוש הפסוק כרחם אב ולא כתיב כרחם אם. תירוץ על קושית הרד"ק מלכים ב' קפיטל כ"ב פסוק ח'. ביאור הגמרא נדרים (כ"ב ב') אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד ופירש"י שם. ביאור דברי רש"י תמורה (ט"ז א'). ביאור הגמרא ב"ב (יו"ד ב') פסחים (נ' א') המעשה דרב יוסף בריה דריב"ל חלש ואגניד כו' עולם הפוך ראיתי כו' ואנן כי היכי דחשבינן הכא חשבינן התם כו' אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. ביאור המדרש רבה יתרו פכ"ח בימי מלאכי לא נאמר אלא ביד מלאכי. ביאור הגמרא כתובות (ע"ז ב') רחב"פ אמר וכן במו"ק (כ"ח א') אמר רב אשי למלאך המות שבקי תלתין יום עד דנהדר לתלמודאי דאמריתו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. ביאור הירושלמי שבת פט"ז ה"א ומסכת סופרים פט"ז ה"ב הא דריב"ל אמר הכותב אגדה אין לו חלק לעוה"ב. ביאור הפלוגתא דרחב"פ וריב"ל בזה במסכת סופרים שם ודלא כפירוש הנחלת יעקב שם ויישוב קושיתו שם. פירוש הירושלמי ברכות פ"ט ה"ה כל כרבייא בישין וכדבייא דאורייתא טבין ע"פ הגמרא שבת (ק"כ א') ודלא כהמפרשים שם. פירוש הא דאמר ר"א ת"ח מרבים שלום בעולם כו' א"ת בניך אלא בוניך. ביאור דברי התוס' ישנים יומא (כ"ו א') ד"ה דכתיב כו' ע"פ הגמרא סוטה (א' ב') ויישוב דברי רש"י בחומש בפ' שמות. ביאור הגמרא ע"ז (כ"ב א') ויישוב קושית הב"י חו"מ סימן ח' שמסיק בל"ע על הרמב"ם והטור שם בדין כל המעמיד דיין שאינו הגון. ישוב קושית התוספות שמסיק בל"ע כריתות (ט' ב') ד"ה המפלת תאומים כו' ופירוש הגמרא שם. ביאור הגמרא עירובין (כ"א ב') ופירש"י שם והתוס' שם ויישוב קושית החו"י בתשובה סי' קל"ב. השיחות חולין של אאמ"ו הגאון זצ"ל צריך לימוד על הפסוק ואל האשה אמר ארבה וגו':

ראש השנה פרק ראשון.

ס"ק א' דף א' ביאור דהמרדכי ורש"י גרסי בגמרא ר"ה (ב' א' ח' א') למאי הלכתא לשטרות ולא גרסי בשם אמורא כלל:

שם ס"ק ב' דף א' ביאור המחלוקת רש"י ור"י בפירוש שטר מאוחר ויישוב קושית התוס' על רש"י בזה ר"ה (ב' א') וביאור הגמרא גיטין (כ"ו ב') כתובות (כ"א ב' פ"ו א') דלא חיישינן למחזי כשיקרא ויישוב קושית הש"ך חו"מ סי' ל"ט ס"ק ל"ח על הב"י שם דהב"י אזיל בשיטת רש"י וחילק בין הכתיבה לחתימה והש"ך אזיל בשיטת ר"י דאף בחתימה לא חיישינן למחזי כשיקרא ובשיקרא ממש לא סבר הש"ך כר"י:

שם ס"ק ה' דף א' ישוב קושית הסמ"ע חו"מ סי' ל' ס"ק כ"ד וסי' מ"ג ס"ק ח':

שם ס"ק חי"ת דף א' ישוב קושית הש"ך חו"מ סי' מ"ג ס"ק ז':

שם ס"ק ט"ו דף א' פירוש דברי הרמב"ם פ"ח הי"ד מה' מתנות עניים ויישוב דברי הכ"מ שם כמ"ש בב"י יו"ד סס"י רי"ז. ועוד מקור דברי הרמב"ם שם מגמרא ב"ק (ל"ו ב') כפירוש התוס' שם:

שם ס"ק י"ז דף ב' הג"ה בלשון הר"ן פ"ק דר"ה כהנים בלא וא"ו ופירוש דברי הר"ן שם:

שם ס"ק כ"ב דף ב' פירוש דברי הרמב"ם פ"י הי"ד מה' מעשר שני ונטע רבעי והג"ה בלשון הכ"מ שם ויישוב קושית הלח"מ על הכ"מ שם. וביאור הגמרא סוטה (מ"ג ב') לדעת הרמב"ם שם ולפירש"י בגמרא סוטה שם:

שם ס"ק כ"ה דף ב' ביאור דעת הפוסקים הראשונים בטור וב"י או"ח סימן תקפ"ו דתלי בגירסאות המשנה ר"ה (כ"ו ב') דהרמב"ם וסייעתו היו גורסים תוקעין בשל אילים זכרים כפופים. והר"ן והרא"ש לא גרסי בשל אילים אלא בשל זכרים כפופים. וביאור התוספתא והירושלמי שם נותנים מלוי למלוי ושאינו מלוי לשאינו מלוי. ביאור הגמרא ר"ה (כ"ו ב') דתלי הפלוגתא דת"ק ור"י שם בפלוגתא דר"ש ור"י במנחות (ס' ב'). וביאור דברי הרמב"ם פ"א מה' תענית דלא כהלח"מ שם ויישוב מה שלא הביא התוס' בר"ה (כ"ו ב') ראיה לפירש"י דיעל הוא סטייגבאק חיה מהתוספתא נותנים מלוי למלוי ושאינו מלוי לשאינו מלוי ודלא כהח"צ בתשובה:

שם ס"ק כ"ו דף ג' ביאור דברי הבה"ג בהתוס' ר"ה (ט"ז ב') והטור או"ח סי' תקפ"ה דלא תקעו באונס דלא כהט"ז שם אלא משום סימנא מלתא היא בר"ה. וביאור הגמרא חולין (ל"ה ב') והוריות (י"ב א') וביאור דברי הטור או"ח סימן תקפ"ג דלא כהב"י שם וביאור דברי רש"י בהוריות שם ובכריתות (ו' א') ויישוב דברי המהרי"ל שפליג על הבה"ג בט"ז או"ח ריש סימן תקפ"ה דר' יצחק בר"ה שם קאי לשיטתו בערכין (ט"ז ב'):

שם ס"ק ל' דף ד' ביאור דברי הב"י או"ח סימן י"א וביאור הגמרא מנחות (מ' ב') והגה בדברי התוס' שם:

שם ס"ק ל"ד דף ד' ביאור הגמרא ב"ב קס"ד ב' ויישוב הגמרא שבת (קי"ח ב') שלא יסתור רב יהודה את רב רבו וביאור התוס' שבת (י"א א') ד"ה רשב"י כו'. וביאור הירושלמי ברכות פ"ב סה"ד דהאמוראים לא כיונו בתפלה מלבד באבות לכו"ע:

שם ס"ק ל"ה דף ד' ישוב הגמרא ברכות (נ"ד ב') דחשיב ג' דברים שהמאריך בהם מאריכין ימיו ושנותיו ולא חשיב שם כל המאריך באמן ובאחד של ק"ש. ויישוב מאאמ"ו הגאון זצ"ל ויישוב למה לא פריך הגמרא ברכות (ל"ב ב') ג"כ מר' יצחק דאמר ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם כמו דפריך בפ' הרואה שם וביאור הגמרא ברכות (נ"ה א'):

שם ס"ק ל"ו דף ד' פירוש כוונת הרי"ף בקרקפתא דלא מנח תפילין ר"ה (י"ז א') דלא כהרא"ש שם. והג"ה בכ"מ פ"ג ה"ה מה' תשובה. ופירוש בדברי הרא"ש שם לעולם הוא לשון הוה ומתורץ פירכת הסמ"ג:

שם ס"ק ל"ט דף ה' ביאור דברי הרמב"ם פ"ה הי"ג מה' קדוש החדש שב"ד אומרים יו"ט ביום פלוני. ישוב סתמא דגמרא ר"ה (כ"ד א') קדוש החדש מדכתיב מועדי שלא יסתור הסתמא דגמרא פסחים (ע"ז א') שבועות (יו"ד א') תענית (כ"ט ב') דלא איקרי ר"ח מועד בתורה מפורש וביאור דברי הרמב"ם פ"ג הי"ח מה' קה"ח. ביאור הגמרא סנהדרין (י"ב ב') דאף אחרים דסברי אין בין ר"ה לר"ה אלא ד' או ה' ימים מודים דבעינן קידוש החדש ניסן על פי עדי ראיה דוקא משום דבעינן חדש האביב בזמנו דוקא וביאור המשנה והגמרא ר"ה (כ"א ב') וביאור הגמרא שם (כ' א') ופירש"י והתוס' שם והבעל המאור שם. ועוד ביאור הרמב"ם ספ"ג מה' קה"ח מחלוקת החכמים היינו הב' פירושים בגמרא ר"ה (כ' א') כהתוס' ובעל המאור שם ויישוב קושית התוס' סנהדרין (י"ג ב') ד"ה וליעברי' כו'. פירוש המקראות בפ' אמר במועדות. ביאור דברי ראבר"ש ר"ה (כ"ד א') לשיטת רשב"י אביו בירושלמי ר"ה פ"ב הלכה ה' סנהדרין פ"א ה"ב. ביאור הירושלמי ר"ה פ"א ה"ג שלא יסתור דברי הרמב"ם ספ"ג מה' קה"ח דהירושלמי לשיטתו שהביא לתני רשב"י סתמא. ויישוב דעת הרמב"ם פ"ג ה"ז מה' קדוש החדש דב"ד עושין סעודה בעשרה ביום ל"א דוקא כהבבלי סנהדרין (ע' ב') ולא כהירושלמי סנהדרין פ"ח ה"ב מ"ק פ"ב ה"ג וביאור

דעת

דעת הירושלמי בזה לשיטתו דסתם כרשב"י דלא בעי קידוש החדש כלל אלא קיום בסעודה בעשרה בין בזמנו ובין שלא בזמנו. והבבלי בזה לשיטתו בר"ה (כ"ד א') דפסק כמ"ד בזמנו בעי קדוש ושלא בזמנו לא בעי קדוש. ויישוב דעת הרמב"ם דפסק כראב"ל דבעי קדוש החדש בפה בזמנו ולא פסק כהירושלמי דסתם כרשב"י דלא בעי קידוש בפה כלל אלא קיום החדש מטעם דשמואל פסק כראב"ל בר"ה (כ"ד א') והירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב הביא להא דשמואל קדוש החדש בעשרה משמע דהלכה כן דוקא והא דהביא סתמא להא דרשב"י כדי לתרץ סתמא דמתניתין בפ"ב דר"ה לכו"ע ויישוב קושית התוס' סנהדרין (י"ד ב') ד"ה מישוב חדש כו' וביאור הגמרא שם. ביאור הירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב אין קידוש החדש פחות מעשרה והשגה על המגיה שמואל על התוספתא רפ"ב דסנהדרין. ביאור הירושלמי ר"ה פ"ב ה"ז יודעים היינו שאם קדשוהו ב"ד שלא בעדים מקודש שלא כהמפרשים שם ויישוב קושית גליון הש"ס שם מהתוס' כתובות (כ"א ב') ד"ה הנח כו' ופירוש דברי התוספות ר"ה רפ"ג ד"ה ראוהו ב"ד כו' ויישוב הגמרא ר"ה (כ"ה א') אמר ר"ע ג' דברים מדכתיב ג' אתם. ובתוספתא רפ"ב דר"ה תני ד' דברים וביאור דברי הרמב"ם פ"ב ה"י מהקדה"ח דבכוונה השמיט תיבת מזידין. החילוק בין ב"ד מקדשין ע"פ עדים פסולים ובין ב"ד מקדשין בלא עדים כלל. ובזה אתי שפיר מתורץ הירושלמי ר"ה פ"א ה"ג ופ"ב ה"ז בדרך פשוט דלא כהמפרשים שם. ומזה שפיר מיושב דברי הרמב"ם פ"ג הט"ו הט"ז ויישוב קושית היערות דבש ח"ב דרוש י"א על הרמב"ם שם מגמ' ר"ה (כ' א') וקושיא על הלח"מ רפ"ג מה' קה"ח. מקור נאמן לדברי הרמב"ם ספ"ג מה' קה"ח מהירושלמי ר"ה פ"א ה"ג ור"ה ספ"א ומגילה ספ"ב. וביאור התוספתא רפ"ב דר"ה והת"כ פ' אמר והירושלמי ר"ה פ"ג ה"א סנהדרין פ"א ה"ב ושאר דוכתי ושינוי הגירסאות שם. עוד מקור על דברי הרמב"ם ספ"ג מה' קה"ח מהירושלמי רפ"ג דר"ה. ותירוץ על קושית היערות דבש דהרמב"ם פירש הגמרא ר"ה (כ' א') דלא כפירש"י שם. ביאור דברי הרמב"ם רפ"ג מה' קה"ח. ויישוב קושית הטורי אבן בגמ' ר"ה (כ' א') ד"ה ומיהו קשיא כו'. ישוב דברי הגאון ר' שמואל אביגדור זצ"ל שכיון על המדרש רבה פרשת בא והפדר"א פ"ח וקושיא על דבריו מהמדרש שם. והפדר"א שם לפי גירסת התוספות ברכות (מ"ח א') וביאור דברי המדרש והפדר"א שם. ביאור המדרש פ' בא פט"ו ד"א החדש הזה לכם. העתקת כ"י אאמ"ו הגאון זצ"ל בגליון המדרש שלו שמסיק בצ"ע. ישוב הקושיא וביאור המדרש שם והירושלמי ברכות פ"ט ה"ב והגמרא סנהדרין (מ"ב א') וביאור המס' סופרים פ"כ ה"א וביאור הגמרא ברכות (כ"ג ב') וביאור כל המשך הגמרא סנהדרין (מ"ב א') ופירש"י והרי"ף שם. ביאור דברי הטור וב"י והמחבר שו"ע והרמ"א והמ"א וחידושי רעק"א (סי' תכ"ו) וראיה דסומא חייב בקידוש הלבנה מגמרא ברכות (נ"ח א') וביאור הגמרא חגיגה (ד' ב' ה' ב'). ישוב דעת כל הפוסקים דפליגי בזמן קידוש הלבנה באו"ח סי' תכ"ו כי כולם דברי אלקים חיים. וביאור דברי הרמב"ם פ"י הי"ז מה' ברכות ופ"ז הכ"ג הכ"ה מהלכות תמידין ומוספין. ותמיה על הב"י או"ח סי' תפ"ט. וביאור דברי הב"י או"ח רס"י ח'. ביאור דברי הבעל העיטור ה' ציצית שער ג' ח"ב. ביאור דברי הטומ"ח או"ח סי' תפ"ט. טעם על התקיעה מעומד. פירוש חדש בדעת הירושלמי אף ברכות המצות אין צריך מעומד בבינו לעצמו דוקא ומברך מיושב אבל לא מהלך. וביאור דברי התוס' ברכות (כ"ח א') דאזלי לשיטתם ברכות (י"ג ב') וטעם העדים עומדים והדיינים יושבים. וביאור הטור וב"י והדרישה או"ח סי' קפ"ג ע"פ הירושלמי ספ"ז דברכות. וביאור הירושלמי שם ויישוב למה לא הביאו הפוסקים הירושלמי סוף פ"ז דברכות להלכה. ביאור חדש בגמרא ברכות (כ"א א') א"ר יוחנן אנו אין לנו אלא ד' בלבד. דלא כהתוס' והר"י שם. וביאור דעת הפוסקים בזה או"ח סי' קפ"ג. וחילוק הלכה בין בעל בשר כגון ר' יוחנן ורב פפא שם ובין שאר כל אדם. וביאור הירושלמי ספ"ז דברכות. וכו"ע מודים ברכות המצות ברבים מעומד דוקא.

טעם המקובלים בב"י או"ח סי' תכ"ו שאין קידוש לבנה קודם שבעה ימים. ואפשר לזה כיון המסכת סופרים פ"כ שהביאו הטור או"ח סימן תכ"ו:

שם ס"ק מ"ג דף י"ב ביאור פירש"י בחומש פ' אמר פירש"י והתוס' שבועות (י"ג א') דר"ה גרס שם בגמרא כמו בכריתות (ז' א'):

שם ס"ק מ"ח דף י"ג ביאור הגמרא כריתות (ה' ב') פירש"י שם שני פירושים:

שם ס"ק מ"ט דף י"ג ישוב קושית הב"י או"ח סימן תקפ"א דלא כהט"ז שם. וביאור המדרש שהביא הטור שם:

שם ס"ק נ' דף י"ג פירוש דברי באור הגר"א או"ח סי' תקפ"א ס"ק יו"ד:

שם ס"ק נ"ד דף י"ג קושיא על פתחי תשובה יו"ד רס"י רפ"ב שמותר לטלטל ס"ת לפני מלך מתוס' ב"ק (י"ז א'). ישוב הקושיא מגמרא סנהדרין (ק"ב ב'). ביאור הירושלמי פאה פ"א ה"א. וקושיא על פירוש הר"ן בשם התוס' פ"ק דקדושין הגמרא מכות (כ"ב ב') כמה טפשאי דקיימי קמי ס"ת ולא קיימי מקמא גברא רבא. ביאור הגמ' שם ופירש"י שם.

שם ס"ק נ"ה דף י"ג ביאור הגמרא ברכות (י"ח א') לדעת הרמב"ם והטור. וביאור דברי הרמב"ם פי"ד הי"ג מה' אבל. והרמב"ם רפ"ג מהלכות מלכים. ויישוב קושית הלח"מ פי"ד הי"ג מה' אבל על הטור יו"ד מסי' רפ"ב על סי' שס"ג. וראיה לפסק המ"א או"ח סי' קל"ה ס"ק כ"ג. ויישוב קושיתי לעיל ס"ק כ"ד שם על הפ"ת יו"ד ריש סי' רפ"ב מהתוס' ב"ק (י"ז א'). וביאור דברי הד"מ בטור או"ח סי' קל"ה:

ראש השנה פרק שלישי.

ס"ק א' דף י"ד ביאור התוס' ר"ה (כ"ו ב') ד"ה יעל פשוט כו'. פירוש רש"י והערוך. וביאור הגמרא בכורות (מ"ד א') לדעת החכם לבי בתשובה. ולפי גירסתינו בגמרא שם. ישוב דברי הטור יו"ד סי' ש"ע. ישוב קושית הח"ל בתשובה על התוי"ט פ"ג דר"ה. וביאור התוספתא פ"ד דבכורות הג"ה שם. וביאור דברי הרמב"ם פ"ב ה"ד מה' איסורי מזבח. והכ"מ שם השגה על הגאון ר' שמואל אביגדור ז"ל בפירושו התוספתא פ"ד דבכורות במנחת בכורים ס"ק ה'. עוד ישוב קושית החכם לבי בתשובה על התוי"ט פ"ג דר"ה. וביאור דברי הרמב"ם פ"א הי"ט מה' קרבן פסח:

שם ס"ק ב' דף י"ד פירוש המשנה ר"ה (כ"ו ב') ביעל פשוט דוקא מפורש. אבל בסתמא איכא כמי כפופים ביעל:

שם ס"ק ה' דף ט"ו ביאור רחב בשיטת הפוסקים הראשונים בפירוש המשנה ר"ה (כ"ז א') נסדק ודבק השופר. וביאור הירושלמי ר"ה פ"ג ה"ו לשיטתם להלכה. פירוש דברי באור הגר"א או"ח סי' תקפ"ו ס"ק כ"ב. ויישוב קושית האחרונים על הגר"א שם שהניחו דבריו תמוהים. ובע"ה בארתי ברור מללו.

שם ס"ק ו' דף ט"ו ביאור הגמרא ר"ה (כ"ז ב') ושינוי הגירסא בברייתא ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ו. ויישוב דעת הבאור הגר"א או"ח סי' תקפ"ו ס"ק כ"ב. ויישוב קושית רעק"א בגליון הש"ס שם. וקושית המרדכי שם:

שם ס"ק יו"ד דף ט"ו ישוב דברי המרדכי שם ודברי התוספות בגמרא שם. ויישוב שינוי הגיסא בהרא"ש שם ודלא כחידושי הרש"א שם:

שם ס"ק י"א דף ט"ז ביאור הגירסא בהתוספתא ליפהו במקום פיו או שהוסיף עליו אפי' במינו פסול:

שם ס"ק י"ב דף ט"ז ביאור הטור וב"י או"ח סימן תקפ"ו. וביאור שינוי לשון רש"י ר"ה (כ"ז א' וע"ב

זע"ב). וביאור המשנה שם (כ"ו ב') וסוגיות הגמרא שם (כ"ז א'). בר"ה פיו מצופה זהב ובתעניות מצופה כסף. וישוב התמיהה הצל"ח על הרמב"ם למה לא הביאם כלל להלכה בה' שופר ובה' תענית. עוד ישוב קושיתו למה לא פסק הרמב"ם בתענית בפשוטין כיון דפסק כר' לוי בר"ה בכפופין. והשגה על הגהות הרש"ש מווילנא בגמרא שם (כ"ו ב') מגמרא ערכין (ל"ב ב'). וביאור הגמרא ופירש"י בר"ה שם. וביאור הגמרא ופירש"י והתוס' שם (כ"ו א'):

שם ס"ק י"ג דף י"ז ביאור דברי הרמב"ן בטור או"ח סי' תקפ"ו שלא תיקשה עליו מסוכה (ל"ז א') כל להנאתו אינו חוצץ:

שם ס"ק י"ד דף י"ז ביאור פירש"י ר"ה (כ"ז ב'). וביאור דברי הד"מ בטור או"ח סימן תקפ"ו אות ה'. ודברי הב"י שם:

שם ס"ק ט"ו דף י"ז הג"ה בפירש"י ר"ה (כ"ז ב'). לפי פירוש התוס' והמרדכי היה להם גירסא אחרת מגירסתנו:

שם ס"ק ט"ז דף י"ז ביאור דעת בעל העיטור שהביא הר"ן פ"ג דר"ה שלא כפירש"י בגמרא ר"ה (כ"ז ב'):

שם ס"ק י"ז דף י"ז ביאור המשנה וגמרא ר"ה (כ"ז ע"ב). וביאור שיטת רש"י והרמב"ם והרא"ש שם דחולקים לפי שינוי הגירסאות שם. וביאור דברי הט"ז ומ"א בשו"ע או"ח סימן תקפ"ז:

שם ס"ק י"ט דף י"ח טעם למה שינו הרמב"ם והטור ומחבר או"ח סימן כ"ה מלשון הגמרא עירובין (ל"ב ב'):

שם ס"ק כ"א דף י"ח ביאור הגמרא פסחים (פ"ה ב'). לפירוש התוס' שם שלא תקשה מהגמ' ברכות (כ"א ב'). וביאור פירש"י בברכות שם. וביאור המסכת סופרים פ"ו ה"ז. ופירוש דברי הרא"ש במגילה פרק הקורא עומד סימן ז'. השגה על הקרבן נתנאל שם. וביאור דברי המרדכי ברכות רמז ס"ה. דע"ש שם בהג"ה. ומקומה ראוי ברמז ס"ג שם. עוד השגה שם על הג"ה זו בפירש"י שם בגמרא. ביאור דברי הטור או"ח סי' ס"ט וסי' ק"ט דלא סתרי אהדדי:

שם ס"ק כ"ב דף י"ט ביאור התוס' ר"ה (כ"ז ב') ד"ה ושמע קול שופר. וישוב קושית הרש"א שם. ביאור הירושלמי ברכות פ"ה ה"ד דלא תקשה מהירושלמי שם על הטור ומחבר או"ח סי' קכ"ח שכתבו שטעם שאחורי כהנים אינם בכלל ברכה. פירוש דברי הגהות אשרי מגילה פ"א סי' ו'. ותירוץ על קושית רש"א על התוס' פסחים (פ"ה ב') ד"ה וכן לתפלה. דהתוס' שם סברי כהמרדכי מגילה פ"א רמז תשפ"ב. וביאור דברי הרמ"א או"ח סי' תר"ן סעי' י"ח. ודברי הרמ"א שם סימן תרל"ב שלא יסתרו אהדדי:

שם ס"ק כ"ג דף כ"א ביאור הגמרא ברכות (ל"ב ב') מיום שחרב ביהמ"ק מחיצה של ברזל מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. שלא תקשה על זה מהא דאמר ריב"ל בסוטה (ל"ח ב') אף מחיצה של ברזל אין מפסיק. ולפי זה אתי שפיר מתורץ מה שאנו אומרים בסליחות מלאכי רחמים הכניסו רחמינו. ותנם ליוחו על זה גדולי אחרונים. ובזה אתי שפיר מיושב נמי מה שלוה הקב"ה לאבימלך שיתפלל בעדו אברהם אבינו דוקא. וגם ישבתי למה לא התפלל יעקב אבינו על רחל אשתו. וביאור הגמרא ב"ב (קט"ז א') מי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך לחכם העיר ויתפלל עליו. אמאי יליף מדברי קבלה ולא מהתורה מאברהם אבינו ואבימלך. ביאור הירושלמי ברכות פ"ה ה"א. ומזה הירושלמי מקור להרמב"ם פ"א ה"ג מה' תפלה שהביאו התוס' והר"י פ"ק דברכות. ביאור הירושלמי ברכות פ"ד ה"ד. וביאור דברי רש"י ברכות (ו' א') כהמדרש רבה בראשית פמ"ח. וביאור הגמרא שם. שלא תקשה מהא בעשרה קדמי שכינה ואתי על הא שבאת הקב"ה לביה"כ ולא מצא עשרה מיד

הוא כועס. ביאור הגמרא מגילה (כ"ז א') פלוגתא דר' יוחנן וריב"ל בקדושת ביהכנ"ס וביהמ"ד מי גדול דלא היקשה קראי אהדדי. וביאור הירושלמי במגילה פ"ג ה"א שלא יסתור הבבלי שם. וישוב דעת הרמ"א שפסק כהמחבר באו"ח סי' קנ"ג שלא תקשה עליו מדבריו ביו"ד ריש סימן רמ"ו. ביאור הלכה שמותר לעשות מביהכ"נ לביהמ"ד דוקא ביהמ"ד של רבים ולא של יחיד:

שם ס"ק כ"ד דף כ"ב ביאור הגמרא ר"ה (כ"ח א') בשופר של עולה לא יתקע ואם תקע. ולא תקשה שם ג' קושיות מהב"י או"ח סימן תקפ"ו. ומגמרא פסחים (כ"ו א'). והרמב"ם פ"א ה"ג מה' שופר. ומהתוס' קדושין (כ"ה א') ד"ה אין מועל אחר מועל. והתירוץ בחדא מחתא. וביאור התוס' בקדושין שם כדברי התוספות ב"מ (נ"ט א') מנחות (ק"א א'). ופירוש דברי הנמ"י נדרים (ע"ו ב'):

שם ס"ק כ"ה דף כ"ב ביאור שינוי גירסת המרדכי מגירסתנו בגמרא ר"ה (כ"ח א'). וישוב למה לא הביאו הפוסקים הדין של שופר עיר הנדחת בשו"ע או"ח ובשו"ע אה"ע סי' קס"ט שהביא הדין חליצה במנעל של עיר הנדחת. ביאור הירושלמי סוכה פ"ג ה"א יבמות פי"ב ה"ב. שלא יסתור להבבלי שם יבמות (ק"ד א'). ביאור הרמ"א באה"ע ריש סימן קכ"ד. וביאור דברי ביאור הגר"א שם. וביאור דברי הר"ן בגיטין שהביא הרמ"א שם. וביאור פירש"י בסוכה (ל"א ב') וחולין (פ"ט ב') עירובין (פ' ב') ר"ה (כ"ח א') דלא תקשה על פירש"י יבמות (קד א'). השגה על ביאור הגר"א שם מהב"י או"ח סי' שס"ג. וישוב שפיר דברי הרמ"א שם באה"ע. כדברי הב"י באו"ח שם. ישוב לתמיהת הט"ז באו"ח סי' שס"ג ס"ק ה' על תירוץ השני בב"י שם. עוד טעם למה לא אמרו במנעל חליצה וגט. כתותי מכתת שיעורא. כסברת התוס' עירובין (פ' ב'). ביאור הירושלמי גיטין פ"ב ה"ג. וגירסת התוספתא שם. וביאור התוס' סוטה (י"ח א') ד"ה כתב על שני דפין. השגה על המגדול עוז על הרמב"ם פי"ז הי"ב ה' שבת. קושיא על הטור או"ח סימן תקפ"ו ששינה דרכו שם לתפוס לעיקר פירוש הר"ן ולא תפס פירוש אביו הרא"ש בפסקיו בשיעור שופר טפח. כדי שיאחזנו בידו. ותירץ בדוחק. ביאור דברי הרמב"ם והראב"ד פ"א מהלכות שופר. ביאור דברי אאמ"ו ז"ל בפירושו פתח הדביר על בעל העיטור ה' שופר ח"א הכשרו אות ל"ז. דמסיק בצ"ע על הנמוי' פ"א מה' שופר. וביאור דברי הנמוי' שם שהיה לפניו גירסא אחרת בהרמב"ם שם. לכן כתב כן איתא בירושלמי. טעם על מה שלא הזכיר הרי"ף שיעור שופר טפח. ולא כתב הדין שופר של עיר הנדחת:

שם ס"ק כ"ו דף כ"ה ביאור הגמרא ר"ה (כ"ח א') תקע בשופר ע"ז של עכו"ם יצא ולא שייך בזה משום מצוה הבאה בעבירה כדאיתא בב"י ושו"ע או"ח סימן תרמ"ט. וביאור דברי הב"י ודברי המ"א שם. וביאור הגמרא ברכות (מ"ז ב') מצוה הבאה בעבירה היא. אמאי לא פריך הכי נמי הגמרא בגיטין (ל"ח ב'). וביאור דברי הר"ן בגיטין שם ודברי הרא"ש בברכות שם:

שם ס"ק כ"ז דף כ"ז ביאור הענין מצוה הבאה בעבירה. לדעת כל הפוסקים. ביאור הגמרא סוכה (ל' א') ודברי התוס' שם. ותירוץ על קושית מהר"ש שם. ותירוץ על קושיית רעק"א בגליון הש"ס שם. וגם החילוק בין סברות התוס' שם ובין סברות הירושלמי בשבת פי"ג ה"ג ומשום הכי לא הזכירו התוס' שם את הירושלמי שם. וביאור דברי הירושלמי שם באריכות. וישבתי לקושית המ"א או"ח רס"י קל"ו. על הב"י שם. וישוב על קושית הרש"א על התוס' סוכה (ל' א') ד"ה משום. ביאור דברי הרמב"ם ספ"ח מהלכות לולב. וביאור דברי הירושלמי רפ"ג דסוכה. ביאור דברי הרמב"ם פ"א ה"ג מה' שופר. וביאור הרמב"ם פ"ה ה"ט מה' איסורי מזבח. וישוב לקושית אאמ"ו ז"ל על הרמב"ם בפירושו הר המורי' שם אות כ"ג. השגה על השג"א תשובה ל"ח ל"ט. וגם השגה על בן המודע ביהודה

ביהודה מ"ח או"ח סי' קל"ד. ביאור הגמרא תמורה (ב' ב') רבא אמר שתי תשובות בדבר דאזיל לשיטתו בתמורה (ד' ב') דאמר כל דאמרה תורה לא תעביד אי עבד לא מהני. ביאור דברי הרמב"ם פ"ה ה"ז מה' איסורי מזבח. ישוב קושית אאמ"ו ז"ל על הרמב"ם בפירושו הר המוריה שם. ביאור דברי המרדכי סוכה פ"ג רמז תשמ"ז. עוד טעם למה לא הביא התוס' רפ"ג דסוכה (ל' א') ד"ה משום לא את הירושלמי בשבת פי"ג ה"ג ולא התוספתא דפסחים (מ"ח א'). ביאור הגמרא פסחים (ל"ה ב') ופירש"י והתוס' שם. ביאור דברי הרמב"ם פ"א ה"ט מה' לולב דאזיל בשיטת הירושלמי דאף במקדש לולב שבעה מדרבנן. ביאור דברי הרמב"ם פ"א מהלכות שופר אמאי לא נקט הטעם כתותא מכתת שיעורא. וכן בפ"ח מה' לולב לולב של אשרה אף שביטלו פסול:

שם ס"ק כ"ח דף כ"ט ביאור למ"ד גזל עכו"ם אסור לא תקשה איך יצא בשופר גזל עכו"ם. ביאור דברי הט"ז או"ח סי' תקפ"ו ס"ק ג'. ומ"א שם ס"ק ח'. וישוב קושית הגהות לבושי שרד שם על הט"ז שם:

שם ס"ק כ"ט דף כ"ט ביאור דברי התוס' ע"ז (מ"ז א') ד"ה מי מאיס או לא דלא כהרש"א שם. וביאור הגר"א אורח חיים סימן תרמ"ט אות י"ד:

שם ס"ק ל' דף כ"ט ביאור דברי הירושלמי סוכה רפ"ג דאף מ"ד שופר של עיר הנדחת כשר דוקא בדיעבד. אבל לכתחלה אסור משום דמאיס למצוה:

שם ס"ק ל"ג דף כ"ט ביאור דברי התוספות סוכה (ל"ב א') שלא תקשה עליהם הא בע"ז של עכו"ם יש בידו לבטל. ביאור דברי הט"ז והלבושי שרד או"ח סי' תרמ"ו:

שם ס"ק ל"ד דף ל ביאור הגמרא ר"ה (כ"ח א'). ביאור דברי הב"י והדרישה והב"ח או"ח סימן תקפ"ו. וביו"ד סימן רכ"ח סעי' כ"ג שלא יסתרו זה את זה. ישוב קושית הט"ז ביו"ד שם. וישוב קושית הדרישה בטור יו"ד סי' רכ"ח. ביאור דברי הנמ"י נדרים פ"ב ד"ה באומר הנאת תשמישך עלי. תמיה על הב"ח ביו"ד סס"י רכ"ח. ישוב דברי הב"י והמחבר שלא יסתר את עצמו מאו"ח סי' תקפ"ה על יו"ד סי' ר"ע. והשגה על ספר ברכי יוסף במה שתירץ סתירת הב"י או"ח סי' תקפ"ה לפסק הלכה שם בשו"ע סימן ש"ו סעי' ה'. וישוב בטוב טעם. וביאור דברי הב"י שם והמרדכי כתובות סוף פרק אעפ"י:

שם ס"ק ל"ה דף ל"א ביאור הגמרא ר"ה (כ"ח א'). ודברי הר"ן שם. וטעם למה השמיט המרדכי שם את הדין המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה. וביאור דברי הב"י והמחבר ורמ"א או"ח סימן תקפ"ע. וביו"ד סי' רכ"א שלא יסתרו מזה לזה כלל:

שם ס"ק ל"ו דף ל"א ביאור דברי הר"ן פ"ג דר"ה ד' כ"ח א'. וביאור דברי הרז"ה שלא כדעת הר"ן שם כדי שלא יסתר הבעל המאור את עצמו למה שכתב הבעל המאור בסוכה פ"ג ודבר חדש הוא:

שם ס"ק מ"ו דף ל"ב השגה על חדושי רעק"א בשו"ע או"ח סימן תקפ"ו סעי' ה' ד"ה עיין בפר"ח מהר"ן נדרים (ע"ו ב') ומהריטב"א שם.

שם ס"ק מ"ז דף ל"ג ביאור הגמרא ר"ה (כ"ח א') ופירש"י שם. וביאור דעת הפוסקים שם בענין מצות צריכות כונה. וביאור דברי הרמב"ם פ"ב ה"ד מה' שופר ופ"ו ה"ג מה' חמץ ומצה. וישוב קושית הלח"מ שם על הה"מ. וביאור הגמרא ר"ה (ט"ז א') א"ר יצחק למה תוקעין:

שם ס"ק מ"ח דף ל"ג ביאור הגמרא ר"ה (כ"ט א') כל הברכות כולן אם יצא מוציא חוץ מברכת הלחם ויין ופירש"י והר"ן שם באריכות. וביאור הירושלמי ברכות פ"ג ה"ג. וביאור הירושלמי סוף קידושין פ"ד הי"ב. שלא תקשה על פירש"י בר"ה שם. והירושלמי שם אזיל בשיטת הבבלי תענית (י"א א'). טעם על דברי השו"ע או"ח סימן קס"ז סעי' כ'. בשם המרדכי פרק ערבי פסחים. ביאור דברי הט"ז או"ח סימן תפ"ד ס"ק ג'. ביאור הגמרא ופירש"י ברכות (מ"ה ב'). וישוב הטעם של הט"ז או"ח סי' קס"ז. וישוב קושית הביאור הגר"א בשו"ע או"ח סי' תפ"ד אות ד' שמסיק בל"ע על הר"ן סוף ר"ה. ותירוץ על קושית הר"ן בפ"ד דמגילה על מתניתין אין פורסין על שמע. פירוש לדברי ה"ר ירוחם נתיב י"ג ח"ג שהביאו הב"י בב"ה או"ח סי' תכ"ב ומסיק עליו בל"ע. ובצדק תמה על הב"י המ"א שם. ודלא כהשגת נתיב חיים שם. והקרבן נתנאל פ"ג דסוכה ס"ק ל"ז. וביאור דברי המחבר והרמ"א והמ"א. וביאור הגר"א או"ח סימן תקפ"ה:

שם ס"ק נ"ב דף ל"ה ביאור דברי הט"ז או"ח סימן תקל"ו. וישוב קושית הח"צ בתשובה ל"ה. על הט"ז הנ"ל מגמרא שבת (קי"ד ב'). והאיתי נ"כ להשגת הקרבן נתנאל פ"ד דר"ה ס"ק י"ט על הט"ז הנ"ל. ביאור הגמרא שבת (קי"ד ב'). וביאור הגמרא שם (ל"ה ב'). וביאור התוס' מגילה (ד' ב'). וביאור דעת הטור והמחבר והרמ"א או"ח סימן תרכ"ג וסימן תרכ"ד. וביאור הלכה למעשה בתקיעת שופר ביה"כ:

שם ס"ק נ"ד דף ל"ו ישוב למה השמיט המחבר הדין שכתב הטור או"ח סימן תקפ"ט דאף מי שיצא יכול להוציא השופר בשביל הנשים לר"ה:

פרק רביעי.

ס"ק ב' דף ל"ו ביאור הירושלמי ר"ה פ"ד ה"ז. וביאור הגמרא בבלי שם (ל"ב ב'). וביאור התוספתא ר"ה פ"ב ושינוי גירסתם שם. והעתקה מכתב יד אאמ"ו ז"ל בגליון הירושלמי שלו:

שם ס"ק ה' דף ל"ז ביאור דברי התוספות ר"ה (ל"ב א') ד"ה מתחיל בתורה ומשלים בנביא. ודברי הרא"ש פ"ד שם סי' ג' ודברי הר"ן שם. וישוב קושית המ"א עליו באו"ח סי' קנ"ג ס"ק ב':

שם ס"ק וא"ו דף ל"ז העתקה מכ"י אאמ"ו ז"ל בגליון המחזור כל בו שלו:

שם ס"ק כ"ז דף ל"ח ביאור דברי הטור או"ח סי' תקל"א. ובזה מתורץ שפיר קושית הרשב"א בחידושיו סוף ר"ה (ל"ה א') וג"כ מתורץ קושית הלח"מ על הה"מ פ"ג ה"ח מה' שופר בלא דוחק. וביאור דברי הטור וב"י או"ח סי' רל"ה וסימן רל"ז. וביאור הגמרא ר"ה שם:

שם ס"ק ל' דף ל"ט ישוב על הירושלמי פסחים פ"ג ה"ז. וכן תירוץ על קושית הגהות ציון וירושלים על הקרבן העדה שם:

שם ס"ק ל"ד דף ל"ח ביאור הגמרא נדרים (ל"ב א'). וביאור הגמרא שבת (קל"ז ב'). וביאור הגמרא מנחות (ל"ט ב'): וביאור הגמרא מגילה (כ"א א'). וביאור דברי הרמב"ם פ"ה ה"ח מהלכות תמידין ומוספין. ומתורץ שפיר קושית המפרשים עליו. וביאור הרמב"ם פ"א ה"ח מה' תלמוד תורה דלא כהלח"מ שם. וביאור הירושלמי יומא פ"א ה"א. וביאור הגמרא סנהדרין (ל"ט ב'). וביאור התוספות ישנים יומא (ו' א') ד"ה למה פירש:

שם ס"ק ל"ט דף מ"א ביאור דברי רש"י סוכה (מ"ב א'):

שם ס"ק מ"ה דף מ"ב ביאור דברי הרמב"ם והה"מ פ"ב ה"ז מה' שופר. וביאור דברי הר"ן פ"ד דר"ה והגהה בדברי הר"ן שם. וביאור הירושלמי ר"ה פ"ד סוף ה"ט. ובזה שפיר הר"ן שם. והה"מ בהרמב"ם שם. ראיה לדבריהם

לדבריהם מהירושלמי שם. ואע"פ שאינם שוים בדבריהם. וביאור הגמרא והתוס' ערכין (ג' ב') :

שם ס"ק מ"ז דף מ"ב ביאור דברי רש"י ר"ה (ל"ד א') ד"ה ה"ק אי לאו ג"ש. ותירוץ קושית רעק"א עליו בגליון הש"ס שם :

שם ס"ק נ' דף מ"ב תירץ קושית המ"א על הב"ח או"ח סימן תק"ל ס"ק ג' :

שם ס"ק נ"ה דף מ"ג ביאור הגמרא ופירש"י סוכה (כ"ג ב'). והתוספתא פ"ב דר"ה. וביאור הגמרא חולין (כ"ו ב'). וביאור הירושלמי ר"ה פ"ב ה"י :

שם ס"ק ס"ט דף מ"ד ביאור הגמרא ברכות (מ' א') גיטין (ס"ב א'). ויסוב קושית לקושית הט"ז או"ח סי' קס"ז ס"ק ז' ודלא כהברכי יוסף שם :

שם ס"ק ע"ז דף מ"ד ביאור דברי הטור והמחבר או"ח סימן ס"ח שלא תקשה על מה שכתבו שם ס"ק"ד סעיף ה'.

שם ס"ק פ' דף מ"ד ביאור הגמרא ופירש"י ברכות (ל' ב'). ודברי התוס' שם. ובר"ה (ל"ד ב') ד"ה כך מוליא את הבקי. ותירץ קושית הטור או"ח סימן תכ"ב על פירש"י בברכות שם. וקושית הגהות רש"ש שם. באופן אחר דלא כפי' הב"ח על הטור שם.

שם ס"ק צ"ג דף מ"ד פירוש דברי הירושלמי ברכות פ"ט ה"ב בר"ח אומרים והשיאנו. דלא כפירוש המפרשים שם.

שם ס"ק צ"ה דף מ"ד ביאור דברי הטור או"ח סימן תקפ"ב. והב"ח שם מהגמרא ערכין (יו"ד ב'). וביאור הגמרא שם דר' אבהו אזיל לשיטתו בר"ה (ע"ז א') וגם ביאור הגמרא שם :

השמטות

דף ח 15 ע״ב ס״ק ט שורה יז

כפירוש הקה״ע שם, ואח״כ ראיתי בשירי קרבן שם ספ״א דר״ה, שהביא ג״כ ראיה להרמב״ם שם מהירושלמי לפי פירושו בקה״ע שם, כנ״ל.

צד 16 עמוד ג ס״ק מ שורה ל

וכן מהא דאיתא שם, כל זה דבר חדש מה שלא שערו אף הקה״ע ושירי קרבן ז״ל, ולפי מה שפרשתי לדעת הרמב״ם ז״ל, אתי שפיר מדויק גירסת הירושלמי שם, הא אם נראהה לא ע״כ, ודלא כהקה״ע שכתב שם על זה לא גרסינן עיי״ש ודו״ק, כנ״ל.

שם ס״ק מ שורה מב

ועל קושית הערות דבש הנ״ל שהקשה על הרמב״ם ז״ל כו׳, שמעתי מידידי הרב כו׳ מוהר״ר ישראל טראפ נ״י מפה סוויסלאן, שהרמב״ם שם פירש בגמרא ר״ה יט ב לא מליגו אלול מעובר כו׳ הא אילטריך מעברינן לי׳ הא מקלקל ר״ה מוטב תיקלקל ר״ה ולא יתקלקלו כולהו מועדות ע״כ, כמו שפירשו התוס׳ שם ד״ה ואל כו׳ ופריך הא מקלקלא ר״ה היינו שני ימים מספק ומשני מיטב תתקלקל ר״ה ואל יתקלקלו כל המועדות יוה״כ וסוכות ושמיני עצרת אם יעשו ע״פ ביאת העדים לא ע״פ ראיה ע״כ, ודברי פי חכם חן, והאריך בענין הזה, ויזכר לברכה על אשר עוררני בזה לעיין בהרמב״ם והערות דבש שם, ולדעתי נראה כי התוס׳ שם קאי לשיטתם שם כ׳ א׳ ד״ה הא בניסן כו׳ וי״מ איפכא ע״כ, היינו דלא כפירש״י וה״ר משה בבעל המאור שם כי אם כפירוש הי״מ בבבעל המאור שם, ואתי שפיר לשיטתם כמו להרמב״ם גם ראיה מהירושלמי רפ״ג דר״ה, כמ״ש עיי״ש ודו״ק, כנ״ל.

לפי שהם יכולים לבוא לב״ד ביום א׳, אחר שבת, היינו אף שנעשה מעובר ממילא, אחר שיבאו העדים בראו בזמנו יקדשו למפרע בזמנו בשביל תיקון המועדות האביב והאסיף בזמנם כדעת הרמב״ם שם, ואין להקשות ממתניתין רפ״ג דר״ה כ״ה ב׳, ראוהו ב״ד וכל ישראל ונחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשכה הרי זה מעובר ע״כ, דיש לומר ולחלק בין נחקרו העדים ביום שלשים שראו בזמנו ולא הספיקו ב״ד לומר מקודש עד שחשכה, שאין מקדשין בלילה, הרי זה בכלל אתם אפילו אנוסים כמ״ש לעיל, ואין לקדש עוד למחר למפרע בזמנו, אלא החדש מעובר ממילא כמו שלא באו עדים כלל בראו בזמנו, ובין אם לא באו עדים כלל לב״ד עד שעיברו החדש, ואח״כ באו ונחקרו העדים שראו בזמנו אזי מקדשין למפרע בזמנו, שמה יעשו עדים רחוקים שאינם יכולים לבוא בזמנו, כמו שכתב המפרש על הרמב״ם פ״ב ה״ט מהקה״ח עיי״ש, ואפשר כיון לזה ג״כ

הרשב״א ז״ל בחידושיו, ר״ה כ״ה ב׳, שהקשה בגמרא שם, אם היה אפשר לקדש בלילה היו מקדשין למפרע אף שעבר יומו, א״כ אמאי מעברין ליקדשוהו למחר דהוי תחילת דין וגמר דין ביום, ותירץ שיש חילוק בין שלא איפסקיה זמן שאין ראוי לקדשו, ובין איפסקיה לאחר העדאת העדים זמן שאין ראוי לקדשו לאחר זמן עיי״ש ודו״ק. ועוד יש לומר דהתם במתניתין איירי בשאר ירחי ולא בניסן ותשרי, וכן משמע בירושלמי רפ״ג שם, דקאמר שם מתניתין פליג על ר׳ זעירא משום ריב״ל דאמר מעממין על הנראה בזמנו לעברו, ור׳ זעירא אמר בשאר ירחי דוקא, כדמסיק שם, ומהא דלא משני שם מתני׳ איירי בניסן ותשרי ומשום הכי אין מאיימין לעברו, רק אם לא הספיקו לומר מקודש עד שחשכה, מזה גם כן למד הרמב״ם שם, דבתחלת ניסן ותשרי ונראה בזמנו כ״ע מודים דאין מעברין אף שלא הספיקו ב״ד לומר מקודש עד שחשכה, ולפיכך פירש הירושלמי שם המתניתין נמי בשאר ירחי אין מאיימין על הנראה בזמנו לעברו, ופליג על ר׳ זעירא עיי״ש ודו״ק. ולפי זה נראה לי לומר לדעת הרמב״ם כשם שמקדשין למפרע בתחלת ניסן ותשרי בשביל תיקון המועדות האביב והאסיף במועדם אף שאיפסקיה הזמן שאין ראוי לקדשו אחר שנחקרו העדים שראו בזמנו, הכי נמי מקדשין בשאר ירחי משום תיקון המועדות כגון שנחקרו העדים בסוף יום כ״ט שראו את הלבנה החדשה ולא הספיקו ב״ד לומר מקודש עד שחשכה, אף שאיפסקיה זמן שאין ראוי לקדשו בלילה אחר העדאת העדים, מ״מ מקדשין למחר ביום שלשים, וכמו שפירש הרלב״ח ז״ל בפ״ב ה״ט מהקה״ח עי״ש, בשביל תיקון המועד להקריב הקרבן ר״ח בזמנו, מה שאין כן היכא דליכא משום תיקון המועדות כלל כגון שאיפסקיה לאחר העדאת העדים זמן שאין ראוי לקדשו ליל שלשים ואחד בשאר ירחי, אז אין מקדשין למפרע, בשביל סדר החדשים, מטעם שתיקון החדש זה עבר, והתיקון מועד אחר וסדר חדשי השנה יש עוד זמן לתקן בחדש אחר, ובזה אתי שפיר מדויק פירוש המשנה להרמב״ם שם שפירש המתניתין נחקרו העדים ולא הספיקו ב״ד לומר מקודש עד שחשכה, היינו ליל שלשים ואחד דוקא הרי הוא מעובר, ולא בליל שלשים עיי״ש ודו״ק, והכי נמי אפשר לפרש דברי הרשב״א הנ״ל עיי״ש ודו״ק, וכל זה דוקא בשאר ירחי היכא שאיפסקיה זמן שאין ראוי לקדשו אחר העדאת העדים, אזי מעברין בליכא תיקון המועדות, אבל אם לא באו העדים כלל עד אחר שעיברו החדש, ונחקרו העדים שראו בזמנו אזי מקדשין למפרע בזמנו אף בסוף שאר ירחי ותוזרים ומונין לאותו החדש מיום שלשים הואיל ונראה הירח בזמנו, בזמן שאין בו צורך לעברו, אבל בשיש בו צורך לעברו אזי יש בזה מחלוקת החכמים, מלבד בתחלת ניסן ותשרי דכ״ע מודים שמקדשין למפרע בזמנו דוקא, ובזה אתי שפיר דברי הרמב״ם ז״ל בפ״ב מהקה״ח הט״ו טז יז יח, עיי״ש היטב ודו״ק, כנ״ל.

פראנומעראנטין

ארעססע

ר' אברהם דאטלעוויצקי
" אלי' לעווין
" אליעזר חיים קראל
" ה' ברייטבאר
" בושקא חארמאק
" ה' בובשטיין
" ה' באריאנסקי
הרב מ"ץ ר' דוד שלמה סלאוטש
ר' דוד גאלוב
" ה' היילפער
" חיים עטינגער
" חיים בר' משה אהרן בלעטניצקי
הרב מ"ץ יוסף ר' היילפערין
ר' יצחק עפשטיין
" יקותיאל פרידמאן
" יונה ארכבי
" ה' ליבשיץ
" ליב לובערט
" ה' לויטענשלעגער
" ה' מריינוס
" משה וויינראך
הרב מ"ץ ר' משה פריינקיל
ה' סאמאלאנסקי
ר' עזריאל קאוואווסקי
ה' עפשטיין בהקאמיטעט חובבי ציון
ר' צבי הירש יפה
" ראובן גרינבערג
" ה' שמואלעוויץ
" שמואל כהן
" שמואל בארבאש
" שמואל ליב פערלשטיין

אווגוסטאוו

ר' ארי' ליב הכהן אלאפין
" ארי' ליב גליקשטיין
" אליעזר גליקשטיין
" אידעל פינקעלשטיין
ביהמ"ד רחוב ארוך ע"י הגבאי צבי ארי' בר' ברוך
ר' בנימין וויינראך
ביהמ"ד הגדול
ר' דוד שלמה ווארהאפטיג
ה"ר דוד מרדכי מארקוס
הקלויז רחוב בריק
ר' ישראל גרינבערג
" ישראל בר' שמואל סטאלאווסקי
" יעקב לעוויש
" יעקב צבי שומירסקי
" יעקב פריינקעל
" ישעי' מאיר קורשאוויץ
" יהודא כהנא
" משה בר' יצחק באקאנאווסקי
" מנחם מענדיל פיינשטיין
" צבי דענעמארק
קלויז יאטקעס
ר' שמעון ווארהאפטיג
" שמואל יעקב פשעסצעלסקי
" שמואל איזענשטאט

ברדיטשוב

הרב הקדוש מקאריסטשוב
הרב הק' מולאטעפאלא או מחמאנסטריפקע
הרב המורה הוראה ר' יוזפ
הרב המ"ץ ר' דוד
הרב המ"ץ ר' פינחס
ר' אלי' עלינער
" אשר נירענבערג
" אברהם שיינקער
" בעריל הערשמאן
" דוד עלענער
" העשיל מאנאזאניק
" זלמן חארעראוו
" זלמן ווינאגראד
" חיים לאנדעסבורג
ה"ר ישראל ווערט
ר' ישראל יאלעס
" יוסף גרויסמאן
" יקותיאל ארשמיין
" יצחק נירענבערג
" ישראל טשערנאווסקי
" יצחק בר' דוד רופאצקי
" ליב מרגליות
" לייזר אבראמאוויץ
" מאיר שפירא
" משה טראכטענבערג
" מרדכי קראסני
" מאיר עלענער
" נחמן גראבאווקער
" ניסן ציפרעס
" פייוויל גראווע
" ה' קאבעליינסקי
" שלמה לאנדענבערג
" שלמה טאנקענאוו

בריסק

הרב הגאב"ד ר' חיים סאלאווייציק
ר' ארי' ליב אבראמאוויץ—מפרווינא
" אברהם קרינגער
" אברהם יוסף הויטערמאן —מברעזע
" ה' איש
" אלטער ציגאניק
" אברהם יוסף שווארצבוים
" אברהם הוטנער
ה"ר ארי' ליב פיינשטיין
ר' אהרן הכהן
" אליעזר צבי ברלינער
" א. מאטעצקי
" אייזיק פאמעראנץ מיער סמוך לשערשאוו
" אייזיק שעמטאקאווסקי
" אברהם גאטליב
" אלי' פרץ זילבערשטראם
" אלי' זאלוסקי — מקאברין
ביהמ"ד הקדש ע"י מ"פ גווירצמאן
ר' גדלי' צוקערמאן
" הלל באנקאווסקי על ביהמ"ד סוחרי שורים
" וואלף אינן
" זכרי' ראזענטאל
ה"ר זלמן פינקעלשטיין
ר' זלמן ענטין

הרב הגאב"ד דמאלטש ר' זלמן סנדר כהנא שפירא
ר' ז. עפשטיין
" זלמן עבור ביהמ"ד גריגער
" זעליג ראראווסקי
" חיים בראמבערג
ה"ר יעקב זלמן ליפשיץ
ר' ירוחם ש"ץ
" יוסף מאסטאוולאנסקי — מפרווינא
" ישכר בער בהגאון
" יצחק מייזליש
" ישכר בלאנקשטיין
" יוסף קליין
" יצחק דוד ליפשיץ—מאנטיפאלי
" יעקב בוטקאווסקי
" יעקב לעווין
" יצחק ראדעווסקי
" י"ח פארליאשיק
" יהושע פרידלאנדער
" יעקב שמואל חזן על ביהמ"ד הרב
" יעקב ברוין
" יצחק גינצבורג
" יחזקאל בר' ברוך
" יהושע קאפלאן
" יעקב ראזעס
" ליב רובינשטיין
" ליב ראזענבערג
" ליב זאנענבערג
" ליזר מגיד ביהמ"ד חייטים
" ליב הארארישק
ה"ר מיכל זלמן פינס—מפרווינא
ר' משה וועניג
" מרקל ברלינער
" משה מאסטאוולאוו — מפרווינא
" משה מענעס על ביהמ"ד פייוויל
" מיכל בר' יעקב בערקנער מביאליסטאק
" מאיר מהרי"ל — מברעזע
" מרדכי באראקס
" מרדכי יהודא הכהן מעלניק
" מרדכי איטעלד
" מיכאל ראזענבערג
" נתן ברעזנער
" נח פינקעלשטיין
" נחום רייטלער
" נטע פריידקין
" עקיבא יהלום — מברעזע
" עקיבא שארף
" צבי טעמקין
" צבי ליבערמאן
" שמאי כהן
" שאול בר' אלי' ברעזמאן מברעזע
" שמואל מ"ס עבור הביהמ"ד משמר
" שלמה דוד ראגאזיק
" שמ"אל מארוויל
" שאול הוואט
" שמחה עזריאל דובענבוים

גראדנא

ר' אלי' דראזנער שמש ביהמ"ד ר' ליב ארי'
" אהרן פערלים

פראנומעראנטין

ר' אברהם יצחק חאווין שמש ביהמ"ד גלעזער
הרב מ"ין ר' אברהם
ר' אברהם אלי' פאגוריקט
" איסר פיינבערג
" איסר יאנאווסקי — פערשטאט
" אשר קאסאווסקי — פערשטאט
אחים לאנדוי דוד ושמואל
ר' אלטער אמסטאבאווסקי
ביהמ"ד חברה תהלים
ביהמ"ד רחוב טשארקעס ע"י שלום ארי' ראבענזאהן
ביהמ"ד קורליינסקי ע"י ה"ר חיים ליב
ביהמ"ד בעה"ג
ביהמ"ד הרבנית ע"י ר' יוסף
ביהמ"ד חברה ש"ס
ביהמ"ד חברה ז"ץ ע"י המגיד
ביהמ"ד חיי אדם הגדול ע"י ליב כשת שפירא
ר' ברוך ליב שו"ב
" בער יפה — פערשטאט
ביהמ"ד אורח חיים ע"י ליב שאכנערוויץ
ביהמ"ד סלאבאדקא על ידי ר' יוסף שעראשעווסקי
ר' בצלאל העבערשטיין
" בצלאל יפה
" גד כהן
" זוסמאן גאניאנדזקי
" חיים לאנדוי
" חיים ליב שו"ב
" י. ל. שערעשאווסקי
" יוסף וויינשטיין
" יהודא שו"ב על ביהמ"ד הישן החדש
" יוסף ש"ץ
" יוסף פרומקין
" יצחק מייזיל — פערשטאט
" ה' לעווינסאהן
" ה' לאמפערט
" מנחם מענדיל פראוויצקי
" מיכאל גרינבערג
" משה אבא קאטקין
" מ. פרומקין
" מרדכי יוסף פראנק
" נחמן דוב גרינבערג
" נח קאצאוויץ — מארגארטינא
" ה' סאלאווייציק
" צבי קאטשינער
" צבי באסין
" רפאל קמחא שו"ב
" שמואל חיים ראטענשטיין
" שלמה זלמן יפה
" שלום שטיין — מלאטוא
" שלמה יאנאווסקי
" שמשון קאלעצקי

גראיעווא

הרב הגאב"ד
ר' אברהם ראווידאוויץ
ביהמ"ד הישן
ביהמ"ד החדש

ר' חיים יצחק ראווידאוויץ
" יוסף קאפטשאווסקי
" מאיר נאווינסקי
" משה באבקאווסקי

דווינסק

הרב הגאב"ד ר' מאיר שמחה
ר' אבא באראן
" ה' אהרנאווסקי
" אהרן מושלאווין
" ברוך הינדעס
ביהמ"ד הוטנער
ביהמ"ד פרידלאנד
ביהמ"ד הגדול
ביהמ"ד דוד שלמה
ה' גלוקסין
ה' וואלדענבערג
ר' זלמן ראטנער
" ה' זאקס
" זעליג גאמזו
" זאב הורוויץ
" זלמן דאבקין
" זאב וואלף ראבינאוויץ
" חיים יחיאל ראבינאוויץ
" ישראל שלמה הורוויץ
" יעקב ראזענטאל
" יהושע הירץ גארדאן
" ה' לוריא
" ליב ווישנעווסקי
" משה גינצבורג
" מענדיל האפטער
" ה' קפעלאוויץ
" ה' קראפקע
" שמואל ברוק
" שמואל הירש הורוויץ
" שמואל עוזערמאן

וויניצא

הרב אב"ד ר' אלי' הלוי בעיר החדש
ר' אלי' שפירא
" א. מאריאנטשיק
" אהרן טראחט
" אהרן שטערינגלאז
" ברוך ליוואוויטש
" ה' גיילבארג
" חיים שלום רייכבר
" י"ק הלוי פיינשטיין
" יעקב ליוואוויטש
" יצחק מאריינאווסקי
" יוסף בערענשטיין
" לעאן ספיר
" משה לעוואוויטש
" ה' קיילבער
" ראובן זילבערשטיין
הרב הקדוש ר' שמרי'

ווילנא

" ה' אלקעניצקי
" ה' אנדעלסקי
" אלי' ראמנאוו

" ב. ראטנער
" ה' בענדעט
" ה' בערענשטיין
" ה' גאלדבערג
" ה' זאלגאלער
ר' חיים בערלין
" טובי' ווייס
" ליב גילעס
" מאיר ליב שטיינבערג
" ה' מארקאן
" משה לעווין
ה"ר משה ברורא
" ה' סאלאטאנדע
" ה' סלאנימציק
" ה' עפשטיין
" ה' קאבאצניק
ביהכנ"ס קאבראנישע
" ה' קאצענעלינבויגן
" ה' ראזענבלום
" שמעון סטראשון

וואלקאמיר

הקלויז החדש
הקלויז בעה"ג
הקלויז ר' ראובן זילבער
הקלויז ז"ץ
הקלויז חייטים
ביהמ"ד
הקלויז סנדלר
הקלויז מסילת ישרים
הקלויז שמוקלער
המנין סטארשא
ר' שבתי בר' אהרן שמש על הקלויז מעבר הנהר
" ה' גערשטיין אפטייקער
" געציל שפירא
" גרשון ארי' ליב דיסטילאטער
" שמעון ספיר
" גרשון מערינג
" מרדכי שמואל הורוויץ
" ה' אבלע

וואלקאווישק (פלך סובאלק)

ר' אברהם מאקאווסקי
" אברהם מיכל אהרענבערג
" אפרים מענדיל פוכטאפעצקי
תיקון ספרים מביהמ"ד הגדול
ר' ברוך ליב מאזעסזאהן
הרב ר' הירש רויזין
ר' יצחק ליב ראבינאוויץ
" יחזקאל יפה
" ליב גוזיק
" משה השכל
" עזריאל ראגען
" שמחה ווייס

ווערשזבעלאווא

ר' אברהם יעקב פויזיסקי
" הלל אילענבערג

פרענומעראנטין

ר׳ יצחק סורארסקי
" ליב דוויזאנסקי
" שמואל דוד וויסטינעצקי

ווארשא

ר׳ אברהם וויינבערג
" אברהם יאכאלאוויץ
" אלכסנדר כהן
" אלי׳ פישער
ביהמ״ר ליטוויישער
" ה׳ בריל
" ברוך ריינין
" בנימין וואלק
" ה׳ ברעזעל
" בעריל קאבאק
" ה׳ גלאובום
" ה׳ גאנזעלעוויץ
" דוד קריינעס
" דוד משה שערעשעווסקי
" דוד מאווצאוויץ
" דוד פינס
" העניך מאווצאוויץ
" ה׳ הענדעלמאן
" הלל פריד
" ה׳ הוזראנסקי
" הערץ פריינקעל
" ה׳ האפנאגעל
" הירש זאבלודאווסקי
הרב הירש בלייוויים
" ה׳ זימאן
" זבולן ליכטענבערג
" זאב פייגענבוים
" זאב מאיר מאירקעוויץ
" חיים ליפשיץ
" ה׳ הארזוניצקי
" ה׳ טיטונהענדלער
" ישעי׳ יהודא
" יהושע זילבערבלאט
" יצחק ספיר
" ישראל גינצבורג
" יעקב סורייזקי
" יעקב ראזענבלום
" ישעי׳ פריוועס
" יונה זוסמאן
" יעקב ראמבארג
" ירוחם וואלפיש
" יעקב מאיר אלאפין
" יוסף קאפלאן
" יעקב ברודא
" יוסף יאנאווער
" יצחק גאלדבערג
" יונה הירש קאפלאן
" יעקב הירץ פריינקעל
" ליב ברודא
" ה׳ לינדנער
" ליביש דודזאהן
" ה׳ לאהאווסקי
" ליב שפרינג
" ליזר פשעפראסקי
" ליב מוהל

" ה׳ לעוו עט קאמפ.
" משה שחור
" מרדכי קאבאצניק
" משה וואלפיש
" ה׳ מארקוס
" מרדכי רעכטמאן
" משה עפשטיין
" ה׳ נייפעלד
" ה׳ נעוויאזקי עט צארקין
" ה׳ נאווינסקי
" ה׳ סגל
" ה׳ פארלישעווסקי
" ה׳ פראם
" ה׳ פינקעלשטיין
" ה׳ קליינמאן
" קראנגאלד עם לוריא
" קאפיל הירשהארען
" ה׳ ראזענבלום
" ה׳ ראפאלקעס
" ה׳ שאטענשטיין
" ה׳ שערעשעווסקי
" שמואל גאשצינע
" שלמה פולמאן
" ה׳ שלאסבערג
" שמואל זעליג לינדרינגשאהט
" שמעון כהן
" שבתי ברענמאן

זגיערש

הרב אב״ד ר׳ שלמה יהודא
ביהמ״ר
" מ. ליפשיץ
ר׳ יששכר שווארץ
" מאיר שטיינגאלד
" משה אינער
" שמשון רינג
" שלמה סירקים

טאמאשאוו

הרב אב״ד ר׳ הירש
ר׳ אלחנן רובין
" אהרן דרייזין
" אברהם ישראל ווייס
" אלי׳ קאניל
" ה׳ ברלינער
" ה׳ בירנצוויג
" דוד בורינשטיין
" דוד בער שטיינמאן
" ה׳ וואלק
" ה׳ וואלטשינסקי
" ה׳ ווארענברוין
" יהודא ליב זימאמנסקי ש״ץ
" יולים וויינבערג
" יצחק ז. ראשקין
הרב יוסף שעפס
ר׳ יעקב ברוין
" יוסף אלי׳ ספיוואק
" ישראל נחמן טשעבענאווצקי
" יצחק הירשהארן
" מאטיל סאלאמאנאוויץ

" ה׳ מיטלשטיים
" פעליגם לאנדסבערג
" שמואל שעפס

יאנאווא (פלך קאוונא)

הרב הגאב״ד ר׳ חיים סגל
ביהמ״ר החדש ע״י פרץ
הקלויז הישן ע״י שמואל אבא
ביהמ״ד הגדול ע״י זלמן שו״ב
ביהמ״ד קאבעלניק

ליבאווא

" ה׳ אייזענבערג
" ה׳ בערמאן
" ה׳ דאמינע
" ה׳ הירשפעלד
" ה׳ הערשבערג
" ה׳ הערמער
" ה׳ זלטנאווין
" ה׳ זיוו
" ה׳ יעקבזאהן
ר׳ יצחק לעווי
" ה׳ לולב
" ה׳ מיכלזאהן
" ה׳ נאוויאזקי
" ה׳ עליעסבערג
" ה׳ פישער
" ה׳ קאצענעלנזאהן
קאנטער, ראבינער
" ה׳ קראווין
" ה׳ ראפעפארט
" ה׳ ריטענבערג
" ה׳ ראכטאווסקי
ר׳ שמואל סאמועל

לאדז

הרב הגאב״ד ר׳ אלי׳ חיים מייזל
חתנו הרה״ג ר׳ גבריאל מ״ץ
ר׳ אליקם נעציל ליפשיץ
" אבקין נארעשדי
אחים בוקעט
ר׳ אברהם הירש יאנעס
" אהרן ליפשטיין
" אליעזר שאלטקאווסקי
" אבנר לערמאן
" אליעזר גאלדענזאהן
" אלכסנדר הללער
" אברהם יצחק צלענאוו
" אברהם בער ליפשיץ
" א. רינגער
" אחים גראווע
" אלי׳ משה ווילרוויזאהן
" בן-ציון קיססען
" ברוך עפשטיין עט קאנעל
" ב. עמקינר
" ה׳ בירגער
" בעריל ספיר
" ה׳ בורשטיין
" בעריל פריירענבערג
ביהמ״ד קיססען

פראנומעראנטין

" ה' גינצבערג עם מאלאוויסם
ר' גדלי' קורין
" ה' גליסמאן עם סאנדראווסקי
" ה' גראיעווסקי
" דור הירש הירשנאל
" דור שמואל ראזענטאל
" דוב בער איזענשטיין
" הירש סעמאטיצקי
" הירש ראזענטאל
" ה' הארדישין
" ה' וויזעל
" וואלף שפירא
" ה' וויינבערג
" וואלף פרוסאק
ד"ר זילבערשטראם
ר' זכרי' הערמאן
" זלמן זאלמענאוויץ
" זלמן משה קרעניצקי
" חיים יאנאווסקי
" טובי' ווינטער
" יצחק ברודא
" יולים ראזענטאל
" יעקב שטיין
ד"ר יעלסקי
ר' ירחמיאל ראזענצווייג
" יחיאל וואלקאוויסקי
" ישראל יוסף כהן
" יהודא פרידשטיין
" יוסף מארגענשטערין
" ישראל ווייס
" יהוקאל זקהיים
" יוסף ראטבאך
" יעקב שפירא
" יחזקאל ליפשטיין
" יצחק אורבאך
" ישראל גלאזער
" יעקב ווארחאווקי
" יעקב גרונין
" יוסף שוויף
" ה' לעווינשטיין
" ה' לינדענפעלד
ד"ר לעווינטאן
ר' ליב עפשטיין
" ליב לעווינזאהן
" ליב גרינשפאן
" ליב ווישאוויאנסקי
" ה' לילענפעלד
" לעאן ראזענטאל
ד"ר מאלאוויסט
ר' משה הילולא
" ה' מאיראוויץ
" מרדכי יהודא לערנער
" מרדכי בערמאן
" מאיר וואלף בערמאן
" משה ראווסקי
" משה איכר קב ונקי
" מרקוס חאווקין
" מאיר פריידענבערג
" מרדכי העלמאן
" מרדכי חיים צמח

" מ. פערלים
" מרקוס כהן
" משה אהרן ווינער
" מענדיל שלאכסבערג
" נטע ראזענטאל
ד"ר מרגליות
" ה' סגל
ר' סנדר דישקין
" עזראיאל חזן
" פינחס ליכטענבערג
" פישל פריינדליך
" ה' פאפירנע
" ק. קיפער
" ה' קאזעס
" ה' קאפצאווסקי
" ה' ראבינאוויץ
" שלום עפשטיין
" ה' שטילער עם ביאלישאווסקי
" שמואל דוד אורינזאהן
" שלמה לוקסענבערג
" ה' שפערלינג
" שמואל קארפאווסקי

לוצק

הרב הגאב"ד ר' יוסף דוד קאצינעלינבויגין
ר' א. גליקליך
" אשר זעליגשיין
" א. בלומענקראנין
" אברהם לענדער
" אליעזר בר' צבי ארי'
" דוב בער איסרזאהן
" חיים ליב קאצענעליבויגין
" הנינא דאך
" חיים ישראל פארליר
" ישראל וויינטרוב
" ישעי' באריט
" יעקב רעכטשאפט
" יוסף קראנשטיין
" יהושע מעטערלין
" ישעי' פראנקשטיין
" ליבצי פיש
" לייזר פטין
" ליפא דינער
" מרדכי קאצינעלענבויגין
" מאיר קופערשטיין
" משה יוסף באלחיווער
" מנחם גרינבערג
" נחמן פינטימאן
" נחמי' ריטערמאן
" עוזר בעקערט
" צבי חיים ראזענצווייג
" שלום גאלדבערג
" שלום האבנער
" שמעון גליקליך
" שמואל בעקער
" שמואל בערלינער
" שמעון גולקשטיין

לידא

ר' אביגדר פופקין
ר' אליעזר פופקין
" ה' גערמאנישקע
" ה ווינאגראד
" חיים ליב כהן
" יצחק שפירא
" ישעי' דוקאר
" מאיר שפילקאווסקי
" מרדכי פופקין
" מרדכי פאפירמינסטער
" נפתלי סאלין
" צבי הירש פופקין
" ה' קיוועלאוויץ
" שמואל דוד רובינאוויץ
ביהמ"ר הגדול
קלויז חייטים
קלויז מאלין
קלויז ליבאווין
קלויז סנדלר
קלויז קאמינקער
קלויז קיידינאווער
קלויז שלאכסנאם
קלויז תית

מינסק

הרב הגראב"ד ר' אליעזר
ר' אלי' ווייסברעם
" אליעזר יצחק פריד
" ה' אייטינגער
" א. האמבורג
" ה' מעלצער
" ברוך זעלדראווין
" ה' גערציג
" דוב בער זעלדראוויץ
" דוב בער בלומאוויץ
" דוב בער גאלדבערג
" ה' דובינשטיין
" ה' האלארעק
" וויגאדסקי עם ליפשיץ
" ה' וויסעניק
" בן-ציון
" ה' בענזאהן
" ז. קאלעצקי
" ה' זאלקינד
" חיים לוריא
" יהושע בער גראדענסקי
" יהונתן באקשטאנסקי
" יוסף פאדוואיילניא
" יעקב הורוויץ
" יהודא פונדילר
" יצחק לעווין
" יהודא בר' מרדכי נפך
" משה במ' זלמן קאנמאוויץ
" מרדכי נעצאוו
" מושקא זעלדראוויץ
" מרדכי באמפי
מ נעברידער פריינקעל
" מרדכי נהן לעווין
" מרדכי זאב הכהן ראפאפורט
" נחום זעלראוויץ
" עוזר גאלדבערג

פרענומעראנטין

ר' פייוויש רודערמאן
" ה' פינס
קאנטאר צוקערמאן וברודא
קאוונער — מסמאלעוויץ
" ה' קאווארסקי
הרב הגאב"ד מבברויסק ר' רפאל ר"מ מוואלאזין
" ה' ראפאפורט
" ה' ראבינאוויץ
" ש. עלישבערג
" שלמה בערשיין
" שלום חאראל
" שלם באמפי

מארימפאלי

ביהמ"ד הגדול
ר' אלעזר שרגא ראזענטאל
" הירש השכל

נאווארעדאק

תיקון ספרים ביהמ"ד הגדול
ביהמ"ד טדרוס
ביהמ"ד חיי אדם
ביהמ"ד מתעסקים
ביהמ"ד ז"ץ
ביהמ"ד חייטים
ביהמ"ד ארכבי
ר' ליב גבאי חברה קדישה בביהמ"ד סנדלר
ביהמ"ד שנעזעצער על ידי נפתלי הערץ איזרעליט
ביהמ"ד שלאססנאס
" ה' געצאוו
הרב שלום אייזענבערג

סובאלק

חברה תורה
קלויז ישראל ליב
בית השו"ב
קלויז הכנסת אורחים
קלויז חברה מדרש
ר' אלי' כהן
" אלכסנדר גליקשטיין
" בנימין מינץ
" זעליג סלאנימסקי
" חיים וויגארסקי
" יוסף אזערקאווסקי
" י. שיינמאן
" מענדיל ראזענטאל
ד"ר מינסקי
" ר. ראשקאווסקי

סלאנים

ביהמ"ד החומה
ביהמ"ד קירונער
ביהמ"ד עצים
ביהמ"ד חייטים
ביהמ"ד ז"ץ
ר' אלי' פראוואלסקי
" אפרים יעקב לעשצינסקי
" אברהם גרינבערג

ר' אברהם אייערבוך
" אביגדר סלוצקי
" בערקע לעווין
" גרשון שיקואל
" ה' גראדזענסקי
" הירש גראייעווסקי
" וואלף פערלים
" זלמן קאמענעצקי
" חיים בורשטיין
" ישראל מרדכי שטיינבערג
" ה' יעקבזאהן
" יעקב בעליאס
" יצחק לאזירסקי
" יודיל ארזינאווסקי
" משה העלער — מאליטא
" משה סאקאווסקי
" משה בארשנאווסקי
" מענדיל מילער
" משה לעווין
" נחום גרינבערג
" עקיבא יוסף בריל
" קראנענבערג
" שלום קירכין
" שאול מינץ מחצר בעזוואדנא
" שמחה מינץ
" שימא רובינראט
" שכנא

סווענציאן

ר' אשר קאווארסקי
ביהמ"ד הגדול ע"י ליב מינקין
ביהמ"ד החדש
ביהמ"ד פועלי צדק ע"י קאפיל הורוויץ
" דוב בער קאפעלאוויץ
" נחמן צבי הורוויץ
" משה צבי ברודא — מווישנאווא מחוז סווענציאן
" עקיבא קאווארסקי
" צבי ליב דייטש
המנין חסידים ע"י לעווין

סמארגאן

ר' אליעזר כ"ץ
" ארקאדיע הורוויץ
" אייזיק מאיר ריינעס
" אידל ברודא
ביהמ"ד הגדול
" גדלי' שעלערנבע
" זלמן מגיד
" יואל מרדכי נאחאמקעס
" מ. פיינבערג
" משה לעווינסאהן
" מרדכי ווערינין
" מרדכי בער גמזו
" מאיר גילמאן
" מנשה שמואלזאהן — קאמערציסקי
" ה' רויזענצווייג
" צבי הירש הורוויץ
" שלמה בורשטיין
" שלמה קאווארסקי

ר' שניאר זלמן קאצאווסקי

סאקאלקא

הרב הגאב"ד ר' הירש
ביהמ"ד החדש
ביהמ"ד שו"ע
ר' אפרים קאצענעלנבויגין
" חיים קאפלען

פאנעוועז

אחים שפיץ
ר' אברהם בן-ציון קלאסטער
" אלטער בר' ישראל נח הורוויץ
" בנימין קיססען
ביהמ"ד חברה משניות
ביהמ"ד שמשים
" בער וויניק
" זלמן ראבינאוויץ
" זלמן קיססען
" חיים צבי שפירא
" חיים דוד גארדאן
" יוסף ראבין
" יעקב ברייננסקי
הרב ר' מרדכי המ"ץ ומגיד
" מאיר פרידמאן
" צבי סלאקאוויץ
" צמח ברודא
" שמואל יעקב יאצקאן

פינסק

הרב הגאבד"ק ר' הירש וואלק
ר' אהרן לוריא
הרב ר' ברוך עפשטיין
ביהמ"ד המגיד
ביהמ"ד הגדול
ביהמ"ד חייטים
ר' ליב באיארסקי
" משה סאלאווייציק
" מרדכי מאיר שטריק
" שמואל פרידמאן

קאוונא

הרב הגאב"ד ר' הירש ראבינאוויץ
ר' איסר וואלף
" ה' אורינזאהן
" ה' אברהמזאהן
" ה' אידערלין
" ה' אלטמאן
ביהמ"ד הישן
" בנימין ראבינאוויץ
" ברוך ברודא
" ה' בלומענטאל
" ה' דאנסקי
" ה' הירשאוויץ
" ה' זאקס
" זלמן לאנדא
" זלמן חזן שו"ב
" זלמן אלימלך בענדעט
" יעקל יאנאסעוויץ
" יוסף מרגליות

פראנומעראנטין

ל יפה
" ה' גינצנל גוטמאן
ר' גדלי' קויל שולנער
" ה' גליסן דווארעצקי
" ה' .נח לאפין
" ניסן הורוויץ
" ה' סאלאווייציק
" ה' פראנק
" ה' פיקעלציק
" ה' פיקער
" ה' פריירבערג
" ה' פינקעלשטיין
" ה' קארלינסקי
" ר. משיסקי
" ה' ראבינאוויץ
" ה' ריקלעם
" ה' ראמם
" ה' ראפאפארט
" ה' שטראסבורג
" ה' שטיין
" שלמה יעקבזאהן
" חנא חיים לעווינזאהן

קאוולא

הרב הגאב"ד ר' משה זקהיים
ר' ארי' ליב אפרת
" אהרן רובינשטיין
" אברהם שלמה פרוזאנסקי
" אלעזר ..ענך
" אברהם מיכל
" דוב זיסקינד
" דוד שקאלניק
" הלל גאלדבערג
" הערש מייזנער
" חיים גראווע
ה"ר יעקב יוסף מתגורר אצל הרב שם
ר' יצחק רויזען
" ישראל קאסטעלאנסקי
" יהודא ריזינצוויג
" ישראל הענך
" יעקב שמואל גאלדבערג
" מרדכי פישביין
" מרדכי זאב חארו
" מיכל קאדריץ
" מנשה חתן הענך
" נטע הארען
" קלמן בריינדים
" ראובן שבתי ציטרין
" שמחה העניך

קאלווריע

ביהמ"ד הגדול
הקלויז בעה"ג
הקלויז הרב
ר' אורי' אייזענשטאט

ר' פייויל סאלאווייציק
" פייווא פראזנעיווסקי

קיבארד

ר' הירש פריינקעל
" יוסף גאלדבערג
" יעקב ליב וואלפע
" משה אהרן יאקובען
" שמעון פריינקעל
" שמעון גאלדבערג

ראווגא

ר' אשר ווינדראוויץ
" אלעזר קליר
" אהרן זובעס
" אשר אווערבוך
" איסר גילדנהארן
" אלי' גילפוקס
" גור ארי' מייזליש
" דוד מארשעיקאוויץ
" דוב בער פיק
" דוד חיים שוחט
" דוב בער שאץ
" דוד הארינשטיין
" דוד קירשנער
" יחזקאל לערנער
" יצחק היילפערין ויחזקאל לערנים
" יצחק בר' ליב באקימער
" יוסף מאגאזאנום
" ישראל ראווענסקי
" יו"ט וויינטרוב
" י. מאנדעל
" יוסף בריק
" ליבוש בערענשטיין
" לייזר פיינין
" ליבוש ביק
" מענדיל ריידיל
" משה סטאק
" מאיר מאנזאהן
" מאיר לאנדאן
" משה פערשטיין
" ה' שקאליקאווימשער
" שמעדיל שוחט

ראזישטש

ר' אהרן יוסף בידערמאן
" אברהם יעקב האבשטיין
" אלטער בראבער
" אברהם משה טאלין
" אברהם דוד כהן על ביהמ"ד חברה משניות
ביהכ"נ טריסקער
ר' דוד רינדער
" יעקב קושזיער
" משה בר' צבי מסוואלק

ר' נפתלי אמעראנץ

רייגראד

ר' שלמה עלענבוגין
" שמואל ביאליסטאצקי

ריגא – דובעלען

הרב הגאב"ד ר' משה
ר' שמואל זאמועל
" ישעי' נימצאוויץ
" ה ביילען — מפעטערסבורג
" ה' פריד — מווארשא
" ישראל יעקב זעליגזאהן — מווילנא
" ה' ראפאפארט
" ה' זלמנזאהן
" ה' רייטאן
" יוסף פאסס
" אהרן שווירער
" יצחק זאקש
" ה' היידעמאן
" ה פייגעלשטיין
" הירש משה
" ה' עליאסטאם
" ה' בערלין
" זלמן זעליגזאהן
" ה' טרובאצקי
" יוסף שאליט
על יר בב"ב ר' יעקב לאצקיד
" מאיר בר' מנחם
" ה' ריטאווער
" ה' ראבינאוויץ
" ה' וואל — מפינסק

שאוועל

אהרנשטאם עט שאלאנסקי
אחים בלאך
ד"ר ראמנאווסקי
ר' הירש מעסיע — משאר
" הילל האץ
" וואלפא אפטייקער
" חיים פריינקעל
" חיים גרשון פלאטקין
" ישראל חאראצקי
" יחזקאל אליעזר מאיראוויץ
" יצחק לעווי
" יצחק שלעסס
" יעקב יאסעט
" יעקב משה רובינשטיין
" לייזר אבראמאוויץ
" ה' לעאן זיוו
" מרדכי אהרנשטאם
נאוויאזקי עט ליפקין
" פייוויש יענקלזאהן
" ראובן פוקש
" שכנא גוראק